

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “FEDERICO II”

Dottorato di ricerca in

Scienze filosofiche
(XXVII ciclo)

Tesi di dottorato:

Arthur Schopenhauer: dalle figure del genio e del santo della “coscienza migliore” alla negazione della volontà di vita

Tutor:
Prof. Giuseppe Giannetto

Dottorando:
Agostino Petrillo

Coordinatore:
Ch.mo Prof. Giuseppe Antonio Di Marco

ANNO ACCADEMICO 2015-2016

INDICE

Introduzione	4
---------------------	---

CAPITOLO I

La genesi della coscienza migliore

1.1 Il viaggio in Europa e l'influsso del pietismo.....	11
1.2 L'esaltazione romantica dell'arte.....	16
1.3 Prime riflessioni filosofiche.....	30
1.4 Il nome che assume l'esigenza spirituale del sovrasensibile.....	35

CAPITOLO II

La dottrina giovanile della doppia coscienza

2.1 Il contrasto tra coscienza migliore e coscienza empirica.....	46
2.2 Dall'incubo kantiano all'assimilazione del criticismo.....	60
2.3 La concezione giovanile dell'idea.....	67

CAPITOLO III

La Dissertazione del 1813 e la coscienza rappresentativa

3.1 Struttura e intenti della <i>Quadruplica radice del principio di ragione sufficiente</i>	75
3.2 La prima classe di rappresentazioni e il principio di causalità.....	83
3.3 La critica alla seconda analogia dell'esperienza.....	86
3.4 Le altre tre classi di rappresentazioni e le forme del principio di ragione che vi- gono in esse.....	99
3.5 Le facoltà del soggetto conoscente.....	110
3.6 La filosofia segreta della Dissertazione del 1813.....	115

CAPITOLO IV

La scoperta del Wille zum Leben e la dottrina della redenzione

4.1 La scoperta della volontà di vita.....	120
4.2 Il cavaliere tragico di Nietzsche.....	134
4.3 Omero e Cristo come figure dell'arte e della virtù ascetica.....	139
4.4 I difetti e le mancanze del genio.....	146
4.5 Le due vie per la redenzione.....	153
4.6 Nobiltà spirituale ed esistenziale del genio.....	156
4.7 La santità come esito morale del mondo.....	165
4.8 Il destino della coscienza migliore e la struttura etico-estetica del siste- ma.....	168

Bibliografia	176
---------------------	-----

Introduzione

Il lavoro indaga il significato che assume il tema della coscienza migliore (*das besseres Bewußtsein*) nel pensiero di Schopenhauer, soprattutto in relazione alla genesi del *Mondo come volontà e rappresentazione*. La coscienza migliore è il perno dell'iniziale elaborazione etico-metafisica (1812-1814) del pensatore tedesco ed esprime nei suoi *Frühe Manuskripte* (manoscritti giovanili), mediante le eccezionalità esistenziali del genio e del santo, un orizzonte trascendente, ultramondano che è contrapposto alla conoscenza e all'esistenza sensibile-temporale, espresse dalla coscienza empirica (*das empirische Bewußtsein*). Nel pensiero maturo di Schopenhauer, come mostra il lavoro, la volontà di vita (*der Wille zum Lebe*) prende il posto della coscienza migliore come centro positivo, attivo dell'elaborazione filosofica, mentre quest'ultima assume la forma negativa di *noluntas*, di negazione del volere, rendendo problematica la comprensione del vero principio della filosofia schopenhaueriana. Tale passaggio dalla metafisica giovanile e originaria della coscienza migliore (espressa principalmente dall'inclinazione sovrasensibile dell'arte e della virtù ascetica, ovvero dalla figure del genio e del santo) alla metafisica matura della volontà traspare, a un'attenta interpretazione, dall'organizzazione e dalla strutturazione etico-estetica del sistema filosofico rappresentato da *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818).

Per far emerge la centralità della dottrina giovanile della coscienza migliore per la genesi della metafisica della volontà e della dottrina della redenzione (*Erlösungslehre*) incentrata sul concetto di *noluntas*, si è combinata un'articolata e lucida attività ermeneutica a un adeguato inquadramento storiografico dell'oggetto di studio, seguendo le preziose indicazioni dei pochi studiosi della questione e tenendo conto di tutta l'opera di Schopenhauer, con par-

ticolare attenzione alle sue annotazioni. In particolare, il dottorando si è dedicato a uno studio attento e orientato teoreticamente dell'iniziale produzione letteraria e filosofica di Schopenhauer, che comprende i tentativi poetici adolescenziali, numerosi manoscritti e la *Quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1803-1813), delle annotazioni preparatorie al *Mondo come volontà e rappresentazione* (1814-1818) e delle principali opere della sua maturità filosofica (1819-1851), integrando tale studio con la considerazione, nell'ambito della vasta letteratura sul pensatore tedesco, soprattutto di quei lavori che analizzano sia la sua fase giovanile che quella matura e non si rivolgono esclusivamente alla dottrina espressa nel *Mondo* e chiarificata, senza sostanziali modifiche, nelle opere successive dal filosofo di Danzica. Inoltre, abbiamo fatto riferimento nel lavoro a dei testi inediti in Italia, come i taccuini di viaggio (die *Reisetagebücher* 1803-1804) che Schopenhauer redasse, ancora adolescente, durante un *tour* dell'Europa centro-settentrionale e il secondo volume dell'edizione curata da A. Hübscher del *Nachlaß* schopenhaueriano, ossia le *Kritische Auseinandersetzungen* (1809-1818).

Per argomentare in modo esauriente il suo tema di indagine il dottorando ha articolato la tesi in quattro capitoli, procedendo dalla nascita del concetto di *besseres Bewußtsein* alla nascita della *Willensmetaphysik* e della dottrina della redenzione matura di Schopenhauer. Il primo capitolo, *La genesi della coscienza migliore*, sulla base dei *Reisetagebücher*, dei componimenti poetici e delle prime annotazioni filosofiche, la prima parte del capitolo chiarisce l'evoluzione culturale e spirituale, avvenuta fra il 1803 e il 1808, dell'adolescente Schopenhauer, mettendo in luce l'influsso che ebbero le esperienze di viaggio e di vita, l'ambiente di Amburgo, il pietismo e il romanticismo per la sua formazione. Dopo l'esame della fase adolescenziale del filosofo, il capitolo considera il percorso spirituale ed esistenziale, avvenuto fra il

1808 e il 1812 (periodo che comprende le prime concezioni filosofiche e gli anni universitari a Gottinga e a Berlino) che condusse il giovane Schopenhauer al concetto di coscienza migliore. Come mostra il lavoro, Schopenhauer trasse ispirazione dal pensiero di Platone, Kant, Schelling e Fichte e dalla tradizione religiosa cristiana per dare un'articolazione filosofica e un "nome" alle sue intuizioni adolescenziali sul valore della dimensione sovrasensibile e il disvalore di quella sensibile.

Il secondo capitolo, intitolato *La dottrina giovanile della doppia coscienza*, considera e interpreta le annotazioni schopenhaueriane relative al periodo che va dall'inizio del semestre estivo del 1812 presso l'Università di Berlino, all'arrivo a Dresda (primavera 1814). Innanzitutto, il capitolo individua alcuni attributi e caratteristiche salienti della coscienza migliore alla luce del suo dualismo con la coscienza empirica. La coscienza migliore, sovrasensibile ed extratemporale, rivela la positività assiologica e ontologica del mondo eterno rispetto a quello temporale, esprime, cioè, la coscienza dell'essenziale, del positivo e il simultaneo riconoscimento dell'inessenziale, del negativo, ossia della vacua e illusoria esistenza empirico-temporale, inficiata dalla morte e dalla sofferenza e sottomessa alla coscienza empirico-rappresentativa e al principio di ragione sufficiente, che, riducendo tutto a un'intricata, complessa trama di rapporti e relazioni, rendono il mondo sensibile un inconsistente regno di sabbia e di ombre. Inoltre, la natura trascendente e sovrasensibile dell'orizzonte schiuso dal *bessere Bewußtsein* risulta comunicata, come viene chiarito attraverso l'esame di varie annotazioni schopenhaueriane, dalle figure del genio e del santo, che rivelano, in forme differenti, l'apertura a ciò che è radicalmente distante dall'esistenza sensibile e fenomenica, subordinata alle forme conoscitive della coscienza empirico-rappresentativa. In base a ciò, il giovane Schopenhauer parla di una liberazione estetica e di una liberazione morale della co-

scienza migliore. Considerando ciò, il capitolo pone in evidenza che la radicale opposizione fra coscienza migliore e coscienza empirico-rappresentativa determina un'impostazione filosofica di tipo dualistico, sul modello della metafisica platonica dei due mondi.

Il terzo capitolo, dal titolo *La Dissertazione del 1813 e la coscienza rappresentativa*, mostra come la *Quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* sia un'opera di capitale importanza nell'orizzonte speculativo di Schopenhauer sia perché forma insieme alle annotazioni incentrate sulla coscienza migliore la sua *Frühphilosophie* sia perché rappresenta una sorta di *trait d'union* fra l'iniziale elaborazione filosofica e la successiva metafisica della volontà. Nella *Quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, considerata nella sua prima edizione e non in quella "mondanizzata" del 1847, Schopenhauer porta a compimento, come viene chiarito, il discorso sul dualismo di coscienza migliore e coscienza empirico-rappresentativa. La coscienza empirico-rappresentativa, secondo il testo della *Quadruplici*, accompagna ogni soggetto nella rappresentazione degli oggetti, che avviene in tanti modi quante sono le facoltà conoscitive che essa contiene (sensibilità, intelletto e ragione). Tale coscienza presenta come intima ed essenziale struttura il rapporto soggetto-oggetto e lo pone come condizione universale d'ogni possibile rappresentazione o conoscenza fenomenica. La relazione fra soggetto e oggetto si articola e manifesta in varie facoltà conoscitive che collegano le loro specifiche rappresentazioni (oggetti per il soggetto) mediante il principio di ragione sufficiente, che è la legge della connessione necessaria degli oggetti e determina la natura relazionale del mondo fenomenico. A ognuna delle quattro classi di oggetti o rappresentazioni di cui possiamo avere esperienza Schopenhauer riferisce una delle quattro modalità con cui vengono collegati necessariamente gli oggetti, ossia a una delle quattro applicazioni del principio di ragione. Come il capitolo

fa emergere, la scrupolosa analisi schopenhaueriana della coscienza empirico-rappresentativa, valida solo nell'ambito dei fenomeni, attraverso la sua principale legge conoscitiva, cioè il principio di ragione, sostiene segretamente la causa di una *metafisica negativa*, che intende far emergere un discorso sulla dimensione noumenica per sottrazione del mondo fenomenico.

Il capitolo interpreta anche, sulla base del testo della *Quadruplica*, la concezione schopenhaueriana della legge di causalità e la sua critica alla dimostrazione kantiana, esposta nella seconda analogia dell'esperienza della *Critica della ragion pura*, della validità di tale legge come condizione dell'esperienza. Il principio di causa-effetto o legge di causalità, che è per Schopenhauer la prima e principale forma o applicazione del *Satz vom zureichenden Grund*, presenta come ambito di validità quello formato dalle rappresentazioni intuitive, che sono, secondo il pensatore di Danzica, il frutto di un'attività conoscitiva che vede l'applicazione simultanea dell'intelletto e della sensibilità. Per quanto riguarda la critica schopenhaueriana alla seconda analogia dell'esperienza di Kant, il lavoro pone in rilievo, attraverso un'attenta analisi dei numerosi e interessanti esempi schopenhaueriani, i motivi che conducono il filosofo di Danzica a criticare l'idea di fondare sull'applicazione della categoria di causalità, come invece fa Kant nella *Critica della ragion pura*, la distinzione tra una successione oggettiva e una successione soggettiva di rappresentazioni. Inoltre, viene chiarita l'importanza, in Schopenhauer, del tempo e del corpo (l'oggetto immediato) per la determinazione della realtà oggettiva di una successione di rappresentazioni.

Nell'ultima parte del capitolo è presente un'interpretazione della suggestiva figura di *Democrito ridente*, che appare inaspettatamente alla fine del quarto capitolo della *Quadruplica*, dopo la trattazione della legge di causalità e la confutazione della seconda analogia dell'esperienza, ed esprime una prospettiva

metafisica, quella della coscienza migliore, che affiora in pochi altri passi della Dissertazione schopenhaueriana.

La prima parte del quarto e ultimo capitolo, intitolato *La scoperta del Wille zum Leben e la dottrina della redenzione*, fa emergere, sulla base di un attento esame delle annotazioni schopenhaueriane, il carattere tragico, perché caratterizzato da un serrato conflitto assiologico tra coscienza migliore e brame corporee, drammaticamente esperito, del percorso conoscitivo che condusse il pensatore tedesco alla scoperta del *Wille zum Leben*.

La parte centrale del capitolo pone in risalto, tenendo conto sia del pensiero giovanile che di quello maturo di Schopenhauer, l'evoluzione della dottrina schopenhaueriana della redenzione con il mutamento della sua prospettiva filosofica giovanile dopo la nascita della *Methaphysik des Willens*. Come viene chiarito nel lavoro, nell'orizzonte speculativo iniziale di Schopenhauer, dominato dalla contrapposizione tra *bessere Bewußtsein* ed *empirische Bewußtsein*, l'idea della valenza redentrice dell'esperienza tragica e della sofferenza non condusse subito alla dottrina della redenzione del *Mondo*, in cui si riscontra una preminenza soteriologica della santità rispetto al genio artistico e alla restante umanità. Nella filosofia giovanile di Schopenhauer risulta centrale per la redenzione, ossia per la liberazione della coscienza migliore l'intuizione ideale, che, condivisa dal santo e dal genio, non determina una sostanziale differenza tra le due figure nel percorso salvifico, permettendo solo di distinguere due forme della liberazione, quella estetica e quella morale. La forma matura della *Erlösungslehre* schopenhaueriana, caratterizzata dal diverso significato che assume la sofferenza per il santo e per il genio, nonché dalla superiorità del primo per il conseguimento della salvezza, si rivela, in particolare, nella teoria delle *due vie* (*zwei Wege*) per la redenzione, che il lavoro considera attentamente. Viene anche delineato il singolare destino della genialità artistica, che,

nonostante condivida il cammino redentivo con il resto dell'umanità non santa, manifesta, a un'attenta analisi, una nobiltà spirituale e un'altezza intellettuale che le consentono di ergersi al di sopra della massa anonima degli uomini ordinari.

La parte finale del capitolo mira a mettere in luce il significato del passaggio dalla filosofia iniziale di Schopenhauer, incentrata sulla coscienza migliore, che è la comune scaturigine del genio e del santo, alla sua dottrina matura, che presenta due cardini, ossia il *Wille*, che è la funesta radice metafisica del mondo fenomenico e la *noluntas*, che è fonte della redenzione. Proprio la negazione della volontà rivela, come viene fatto emergere, la sorte che toccò al *bessere Bewußtsein* con l'evoluzione e il mutamento che subì il pensiero schopenhaueriano dopo la scoperta (primavera 1814 – Dresda) del *Wille zum Leben*; infatti, la coscienza migliore, dopo un'iniziale contrapposizione alla volontà di vita, scomparve come termine nelle annotazioni giovanili del filosofo, subendo un processo di mascheramento e occultamento che la ridusse, da centro attivo, positivo della speculazione metafisica iniziale di Schopenhauer, a figura di negazione e a segreto faro assiologico dell'intero sistema edificato con il *Mondo*.

CAPITOLO I

La genesi della coscienza migliore

1.1 Il viaggio in Europa e l'influsso del pietismo

Schopenhauer giunse precocemente a una visione problematica del mondo e dell'esistenza. Durante il viaggio compiuto con i genitori attraverso l'Europa centro-Settentrionale (1813-1814), considerò, come testimoniano i suoi diari¹, la miseria e la tragedia della vita, nonché la potenza delle forze naturali, con uno sguardo che oscillava tra la partecipazione emotiva e la fredda analisi². In particolare, le annotazioni di viaggio del giovane Schopenhauer descrivono, passando dalla dimensione tumultuosa delle sensazioni a quella serena e distaccata della riflessione, la triste sorte dei prigionieri nelle galere di Tolone³, la preoccupazione che angustia gli abitanti di Marsiglia a causa di una recente e spaventosa pestilenza⁴ e, inoltre, il tragico contrasto tra la caducità e fragi-

¹ La prima edizione tedesca dei diari di viaggio del giovane Schopenhauer, inediti in Italia, risale al 1923 e fu curata da Charlotte von Gwinner, nipote del noto giurista Wilhelm von Gwinner, che divenne amico e seguace del filosofo tedesco (A. Schopenhauer, *Reisetagebücher aus den Jahren 1803-1804*, hrsg. v. C. v. Gwinner, Brockhaus, Leipzig 1923). In questo lavoro è stata utilizzata l'edizione curata da L. Lütkehaus: A. Schopenhauer, *Die Reisetagebücher*, hrsg. v. L. Lütkehaus, Haffmans, Zürich 1988 (d'ora in poi RT).

² Per quanto riguarda l'interpretazione dei *Reisetagebücher* cfr. in particolare: R. Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, tr. it. Di L. Crescenzi, TEA, Milano 2008, pp. 43-69; L. Lütkehaus, *Die Ausfahrt des Buddha? Die Reisetagebücher Schopenhauers*, in RT, pp. 263-280; A. Hubscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, tr. it di G. Invernizzi, Mursia, Milano, 1990, p. 11; R. Biscardo, *Il pessimismo romantico nel Mondo di Schopenhauer*, Arti grafiche R. Manfrini, Bolzano-Rovereto, 1955, pp. 11-20.

³ RT, pp. 144-145.

⁴ Ivi, p. 138.

lità degli individui, da un lato, e la poderosa forza della natura⁵ e l'immensità nullificante, perché al suo cospetto l'individuo è ridotto a un nulla, del tempo e dello spazio⁶, dall'altro.

Le esperienze di viaggio vissute tra il 1803 e il 1804 s'impresero nell'animo dell'adolescente e, fornendogli un nucleo d'intuizioni cui attingere negli anni successivi per interpretare il mondo e l'esistenza, favorirono la sua evoluzione spirituale e filosofica. Nello stesso periodo, il giovane Arthur manifestò, alla luce delle insidie e dei mali del mondo sensibile, una veemente esigenza di serenità e armonia, che trovò espressione nei versi «*In Coelo quies. Tout finit ici bas*»⁷ e, soprattutto, nella traduzione della poesia *On Time* di John Milton, i cui versi finali evocano una dimensione in cui gli uomini possono sottrarsi alla potenza nullificante del tempo ed essere:

«in una eterna quiete, rivestiti di stelle, Sollevati sul caso, sulla morte e su di te, tempo»⁸.

⁵ Come emerge nei suoi *Reisetagebücher*, il giovane Schopenhauer fu profondamente impressionato dalle cascate del Reno in Svizzera (ivi, p. 204-205) e dalla caduta tumultuosa di gigantesche masse d'acqua all'apertura della diga di Languedoc (ivi, p. 128).

⁶ L'idea dell'immensità dello spazio emerse soprattutto di fronte ad alcuni edifici monumentali di Londra e Parigi, come la cattedrale di St. Paul (ivi, pp. 84-85) e il Panthéon (ivi, p. 106), mentre l'immensità del tempo fu comunicata dalla visione dei resti dell'antico anfiteatro romano di Nîmes, che suscitò in Schopenhauer il pensiero delle generazioni passate e ridotte inesorabilmente in polvere (ivi, p. 133).

⁷ Si tratta dei versi che Schopenhauer annotò in modo disordinato (di traverso all'elenco delle pensioni e delle locande dove aveva dimorato) alla fine dei suoi diari di viaggio (Ivi, p. 259).

⁸ A. Schopenhauer, *Frühe Manuskripte (1804-1818)*, in Id., *Der handschriftliche Nachlaß in 5 Bänden*, hrsg. von A. Hübscher, DTV, München 1985, Bd. I, nr. 1, p. 1; tr. it. di S. Barbera, *Scritti postumi. I manoscritti giovanili (1804-1818)*, Adelphi, Milano 1996, p. 685 (d'ora in poi l'edizione tedesca sarà indicata con la sigla *HN I* e saranno indicate le annotazioni schopenhaueriane seguendo la numerazione operata da Arthur Hübscher).

Emergono chiaramente due temi della speculazione matura di Schopenhauer, ossia la concezione radicalmente negativa dell'inquieto e mutevole essere temporale e l'aspirazione al suo superamento per accedere all'orizzonte assiologicamente positivo della quiete eternità.

Dopo il viaggio del 1803-1804, la mente dell'adolescente Arthur fu assorbita da riflessioni sulle contraddizioni e sui mali dell'esistenza mondana, alimentate dall'influsso esercitato su di lui dal clima religioso di Amburgo, dove imperava il pietismo con la sua netta svalutazione del mondo terreno, concepito come una *valle di lacrime* e contrapposto ad un mondo superiore della pace e del bene, ovvero il *regno di Dio*. Schopenhauer, in verità, s'avvicinò soprattutto a quella forma meno rigida e dogmatica di pietismo che trovava espressione nell'opera di Matthias Claudius⁹. Claudius, nonostante fosse a favore di una religiosità non cupa e rigida, ma semplice e spontanea, con grande attenzione alla sfera pratica e alla guida delle anime, affermava che l'uomo deve considerarsi *straniero* sulla terra perché appartiene ad un altro mondo, superiore. In base a ciò, Claudius poneva in rilievo il primato dell'interiorità dell'uomo rispetto all'esteriorità della sua vita terrena: l'interiorità schiude la coscienza di appartenere a una sfera d'esistenza migliore, anche se ciò non deve condurre ad atteggiamenti di fuga dal mondo o a uno stolto amor proprio, perché tale privilegio è un dono dell'amore divino. Ne deriva l'importanza di una posizione di equilibrio tra coscienza dell'estraneità all'illusorio mondo terreno e impegno a operare in esso, nella quale Arthur cercò consolazione e sollievo dalle

⁹ Poco prima della morte, il padre del futuro filosofo, Heinrich Floris, gli donò un libello di Claudius dal titolo *A mio figlio Johannes (An meinem Sohn Johannes)*. L'autore lo aveva concepito come insieme di massime spirituali per il figlio. Sull'influsso del pietismo e della dottrina di Claudius sul giovane Schopenhauer cfr.: R. Siebke, *Arthur Schopenhauer und Matthias Claudius*, in "Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft" (d'ora in poi *JB*) LI (1970), pp. 22-31; A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., pp. 10-12.

amarezze della sua tarda adolescenza: la tragica morte del padre (1805), che probabilmente si suicidò; l'opprimente apprendistato commerciale che iniziò per mantenere una promessa fatta al genitore prima della scomparsa; le difficoltà nei rapporti umani, *in primis* con la madre Johanna¹⁰.

Il giovane Schopenhauer, inoltre, assimilò ben presto il pietismo alla sua esigenza spirituale di quiete e superamento delle contraddizioni mondane, come testimoniano dei versi scritti ad Amburgo nel 1807:

«O voluttà, o inferno / O sensi, o amore, / Incontentabili, / Invincibili! /
Dalle altezze celesti / Mi hai tratto e gettato qui / Nella polvere terrena: /
Qui sto incatenato. / Come vorrei levarmi / Al trono dell'Eterno, / Specchiarmi nell'impronta / Del pensiero supremo, / Cullarmi nei profumi, /
Volare per gli spazi / Devoto, stupefatto, / Esultare di giubilo, / Sprofondare in umiltà, / Udire solo accordi, / Come vorrei scordare / La polvere di laggiù, /
Non biasimare i pazzi, / Non invidiare i grandi, / Non deridere i deboli / Non vedere i malvagi, / Vedere e amare solo / L'artefice nell'opera, /
Gli spiriti nei corpi - / Ma tu, laccio della fralezza / Mi tiri verso il basso, /
Mi avvinghia saldamente / La schiera dei tuoi fili / E ogni aspirazione / verso l'alto fallisce»¹¹.

In questi versi appare il tema del disvalore dell'esistenza corporea e terrena, indicata come «la polvere di laggiù», rispetto alla realtà autentica ed essenziale, il «trono dell'Eterno», così come è presente nel pietismo di Claudius. Ma, a un'attenta analisi, emergono anche una bruciante insofferenza e un senso di sconfitta di fronte alle limitazioni e alle insidie della vita, motivi che non sono riscontrabili nella prospettiva religiosa di Claudius che predicava una sorta di

¹⁰ Su questa fase problematica della vita di Schopenhauer molto acute sono le ricostruzioni e le riflessioni di Rüdiger Safranski (R. Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, cit., pp. 71-81).

¹¹ *HN I*, nr. 2, pp. 1-2; tr. it. cit., p. 685.

sforzo d'equilibrio tra accettazione *esteriore* del mondo della polvere e *interiore* convinzione del suo superamento accedendo al mondo dello spirito.

Nel periodo successivo Schopenhauer subì profondamente il fascino e l'influsso del romanticismo che gli offrì nuove forme di spiritualità e di visione del mondo, alternative a quelle della religiosità tradizionale e caratterizzate da un sentimento di *elevazione* privo di fondamento teologico. In particolare, il giovane Arthur poté trovare nel romanticismo, facendola propria, l'idea e l'esigenza spirituale di una trascendenza nell'immanenza che, come recitano i versi di una sua composizione poetica risalente all'ultimo periodo del soggiorno amburghese (primavera-estate del 1807), permette di «essere vittoriosi sulla vita, così vuota e così povera»¹², garantendo che «mai il piede alla polvere s'attacchi, l'occhio non si distolga mai dal cielo»¹³. Considerando ciò, L'elevazione spirituale febbrilmente cercata da Schopenhauer non poteva risultare dalla serena consapevolezza e certezza interiore di essere destinati, per azione della grazia divina, alla vita eterna, contrapposta alla vita temporale priva di realtà e valore, così come professava il pietismo di Claudius. L'elevazione spirituale, invece, si presentò ad Arthur, grazie all'influsso degli artisti romantici, come il frutto della prodigiosa capacità, affrancata dal riferimento a un sostegno divino, del soggetto cosciente di far emergere attraverso le sue sensazioni e visioni la bellezza e la verità dal mondo della *polvere*. Il misticismo estetico romantico, fondato sulla religione dell'arte e della potenza creatrice del genio artistico, come rivelano, tra gli altri, gli scritti suggestivi di Tieck, Wackenroder, Novalis, di Jean Paul e dei fratelli Schlegel, ispirò diversi tentativi poetici e pensieri giovanili di Schopenhauer, incentrati sul tema del

¹² Ivi, nr. 2, p. 2; tr. it. p. 686.

¹³ *Ibidem*.

superamento estetico della finitezza e dell'inquietudine dell'esistenza¹⁴.

1.2 L'esaltazione romantica dell'arte

Gli artisti-filosofi romantici cercarono di soddisfare il loro ardente desiderio di Assoluto, che veniva metaforicamente indicato con *il regno della luce e del cielo*, affidandosi al sentimento e alla fantasia, che venivano concepite come facoltà libere e incondizionate e, per tale ragione, contrapposte al carattere condizionato della ragione illuministica. Ne derivava un'esaltazione delle possibilità conoscitive della dimensione affettivo-intuitiva del soggetto e, allo stesso tempo, un'insofferenza verso ogni limitazione imposta dalle leggi del pensiero e della natura al libero volo dell'immaginazione, del sentimento e del sogno¹⁵. Questi temi e concezioni sono presenti, anche se con accenti diversi, nel romanticismo tedesco; infatti, volendo considerare alcune delle principali figure del movimento, sia nelle fantasie estetiche di Wackenroder e Tieck, sia nella poesia infinita di Friederich Schlegel, sia nell'idealismo magico di Novalis si assiste a un'assolutizzazione delle dinamiche interiori del soggetto, che riescono a tradursi, secondo i romantici, in un'attività conoscitiva e creativa, che è identificata con l'arte, in grado di attingere la realtà metafisica. Da un

¹⁴ In particolare, in un sonetto scritto a Weimar nel 1808, Schopenhauer esalta, seguendo gli artisti romantici, il potere conoscitivo e trasfigurante dell'artista capace, con il suo sguardo, rivolto all'Assoluto, di vestire il mondo di bellezza: «Vi sarà luce, e nei più fondi abissi; Raggi e colori vestiranno il mondo (*Bald wird es licht, auch in den tiefsten Gründen: Die Welt wird Glanz und Farbe überziehen*)».

¹⁵ Volendo evocare la capacità dell'artista di oltrepassare, facendo leva sulla sua sensibilità e immaginazione, ogni condizionamento razionale e empirico per cogliere l'assoluto, significative sono le parole di Jean Paul in un breve scritto intitolato *Der Traum und Wahrheit*: «Le stelle erano più vicine - l'azzurro del cielo si estendeva sui fiori - ogni brezza era un suono - e la quiete e l'estasi, che da noi sono divise, vi dimoravano insieme». J. Paul, *Sogni e visioni*, a cura di Marina Bistolfi, Mondadori, Milano, 1998, p. 213.

punto di vista filosofico, i romantici, con particolare riferimento ai protagonisti del circolo di Jena, trovarono il fondamento teorico alla loro esaltazione e assolutizzazione dell'attività conoscitiva e creativa dell'artista nell'idealismo di Fichte, che aveva riaperto al soggetto i sentieri della conoscenza metafisica, che erano stati sbarrati da Kant, grazie alla concezione di un Io infinito che pone la natura mediante la sua libertà creatrice.

Schopenhauer s'imbatté nel romanticismo durante gli ultimi mesi di soggiorno ad Amburgo, prima di recarsi a Gotha (settembre del 1807). Come attestano i consigli letterari dati all'amico francese Anthine¹⁶, lesse di sicuro Jean Paul, ma non si sa quale opera, nonché le *Effusioni del cuore di un monaco amante dell'arte* (*Herzensergiessungen eines kunstliebenden Klosterbruders*) e le *Fantasie sull'arte* (*Phantasien über die Kunst für Freunde der Kunst*), due opere scritte da Wackenroder e curate da Tieck¹⁷. In particolare, nel XIII capitolo delle *Fantasie sull'arte* il giovane Schopenhauer poté leggere una fiaba che è una sorta di manifesto poetico dell'estetica di Wackenroder e, più in generale, della metafisica dell'arte dei romantici. Si tratta di *Ein wunderbares morgenländisches Märchen von einem nackten Heiligen*, in cui, come emerge dal titolo, è narrata la straordinaria vicenda di una nuda figura di santo orientale. L'uomo vive tra le rocce di un deserto ed è tormentato dal frastuono emesso dalla ruota del tempo, che gira senza posa¹⁸, finché una musica sublime dissolve la ruota e libera il santo dal suo tormento, lasciandolo scomparire nell'infinito¹⁹. Appare chiaro il messaggio filosofico della fiaba: l'arte, *in primis* la musica, è in grado di superare la finitezza dell'esistenza umana che, a causa dell'azione limitante del tempo e dello spazio, è ancorata al mondo sen-

¹⁶ A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., pp. 31-32.

¹⁷ Le due opere sono contenute in: W. H. Wackenroder, *Schriften*, Rowohlt, Reinbeck b. Hamburg 1968; tr. it. di B. Tecchi, *Scritti di poesia e di estetica*, Sansoni, Firenze 1967.

¹⁸ Ivi, p. 149; tr. it. cit., p. 138.

¹⁹ Ivi, p. 153; tr. it. p. 142.

sibile e privata dell'infinito. Alla luce del significato metafisico e catartico che Schopenhauer attribuisce sia nei suoi frammenti giovanili che nelle opere della maturità filosofica all'arte, in particolare alla musica, si può affermare con una certa sicurezza che l'atmosfera culturale del primo romanticismo tedesco, che trova una mirabile espressione nella fiaba di Wackenroder, esercitò un profondo influsso sul pensatore di Danzica.

Fu nel segno delle concezioni romantiche dell'arte e del genio artistico che il crescente e intimo bisogno di *elevazione* spirituale del giovane Schopenhauer conobbe una netta e decisa evoluzione in un senso filosofico, con il conseguente e definitivo abbandono di ogni prospettiva teologico-religiosa per interpretare la realtà: verso i diciott'anni il filosofo, come testimoniano le sue parole²⁰, escluse il concetto di Dio dal suo orizzonte spirituale. Il romanticismo, infatti, con la sua metafisica dell'arte e con la sua concezione dell'onnipotenza del soggetto creatore (sorta a Jena sul fondamento dell'idealismo fichtiano) offrì al giovane Arthur una cornice speculativa per considerare e superare le contraddizioni dell'esistenza senza riferimenti a rivelazioni divine. Si trattava di ricondurre l'oggetto al soggetto, ossia il mondo sensibile e finito all'Io infinito e creatore che i romantici, assimilando l'idealismo fichtiano alla loro sensibilità e alle loro esigenze spirituali identificarono con la libera e infinita potenza conoscitiva e creatrice che opera nell'arte. Nel far ciò, gli artisti del circolo di Jena non tennero però conto del significato etico dell'idealismo della *Dottrina della scienza*, secondo cui l'Io è caratterizzato da un continuo sforzo di superamento, cioè di spiritualizzazione e razionalizzazione, della natura, rivelando in tal modo la sua moralità. La scuola romantica, invece, considerando la posi-

²⁰ A. Schopenhauer, *Gespräche*, hrsg. von A. Hübscher, neue, stark erweiterte Ausgabe, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, p. 131 (d'ora in poi *Ges*); tr. it. di A. Verrecchia, *Colloqui*, Rizzoli, Milano 1982, p. 143 (la traduzione e l'edizione di Anacleto Verrecchia del corpus dei *Gespräche* schopenhaueriani è parziale).

zione di alcune figure significative, arrivò a concepire come priva di limiti e quindi priva di spessore etico l'attività infinita del soggetto spirituale, essendo essa attività estetica schiusa dalla fantasia e dal sentimento del soggetto, rispetto alla quale l'esteriorità sensibile si riduce a mero teatro dell'interiorità dell'artista. Il mondo veniva così ridotto a fiaba, come sostiene Novalis nell'*Allgemeines Brouillon*²¹. Successivamente i romantici trovarono un sostegno teorico alla loro metafisica dell'arte nel pensiero di Schelling, secondo cui l'attività estetica, riuscendo a conciliare finito e infinito, natura e spirito nell'opera d'arte, manifesta la struttura dell'Assoluto, che è unità indifferenziata di natura e spirito in quanto soggetto spirituale infinito che si esprime in molteplici enti finiti. Mediante l'esaltazione schellinghiana del valore metafisico dell'attività artistica, gli artisti romantici trovarono un ulteriore fondamento filosofico alla loro intuizione del riscatto del finito e del condizionato mediante la risoluzione di esso nella sua fonte infinita e incondizionata, che trova espressione, grazie all'attività estetica, nell'ente umano.

Se negli ultimi mesi trascorsi ad Amburgo Schopenhauer si aprì all'influsso del romanticismo, fu soprattutto nel periodo di Gotha²² e nei primi mesi del soggiorno a Weimar che mostrò, considerando alcune sue annotazioni e composizioni poetiche, la sua adesione all'esaltazione romantica del valore conoscitivo e metafisico dello sguardo estetico, in grado di illuminare il significato profondo del mondo sensibile, ossia la sua derivazione dall'Assoluto, superando e riscattando in questo modo i mali e le contraddizioni (tra cui, la sofferenza

²¹ Novalis, *Allgemeines Brouillon*, in Id., *Opera filosofica*, 2 voll., a cura di G. Moretti e F. Desideri, Einaudi, Torino 1993, II, pp. 226-563.

²² Schopenhauer arrivò nella cittadina tedesca nella seconda metà del 1807 per dedicarsi allo studio delle *humanae litterae* nel ginnasio locale. Ciò avvenne grazie all'intervento della madre Johanna, che convinse il figlio a non proseguire l'apprendistato commerciale, iniziato ad Amburgo per tener fede a una promessa fatta al padre, e a coltivare liberamente le sue inclinazioni.

e la morte) legati alla sua finitezza. In particolare, in un'annotazione risalente al periodo di Gotha il giovane pensatore scrive:

«Il rango che si occupa nella scala degli spiriti è determinato tutto dallo sguardo con cui si osserva il mondo esterno, da quanto sia profondo o superficiale»²³.

Nella stessa annotazione, Schopenhauer pone in evidenza che la distinzione tra lo spirito superiore e l'uomo comune, che come l'animale è subordinato all'esteriorità sensibile, si basa sulla capacità di presagire «l'invisibile nel visibile»²⁴, ossia di anticipare nell'interiorità ciò che non può essere colto mediante la conoscenza sensibile e razionale. Secondo Schopenhauer, l'individuo subordinato al mondo sensibile non può conseguire l'*anticipazione* (che evoca le doti profetiche del poeta romantico) del non-sensibile nel mondo sensibile, perché è caratterizzato da una coscienza tutta rivolta all'esteriorità naturale, sicché «non può pensare seriamente al di là del mondo esterno o anche solo pensarsi, con intuizione propria, fuori di esso»²⁵. L'invisibile, che è l'infinita sorgente spirituale della natura, può essere colto solo attraverso una forma di coscienza libera dai sensi e dalla ragione, che sostengono la conoscenza del mondo sensibile, e rivolta all'intima essenza spirituale dell'uomo, che coincide con l'essenza metafisica della natura. Schopenhauer evoca in tal modo una superiore intuizione spirituale, una facoltà conoscitiva in grado di accedere alla verità metafisica e di elevare l'uomo al di sopra della finitezza naturale e delle lacerazioni della vita, permettendogli di distinguersi dallo sguardo superficiale delle «insulse semibestie», innumerevoli «come sabbia del Sahara»²⁶. Una fa-

²³ *HN I*, nr. 6, p. 4; tr. it. cit., p. 7.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

coltà conoscitiva del genere era stata concepita, con diversi accenti, nel mondo romantico, presentandosi come *sentimento* presso gli artisti e come *intuizione intellettuale* presso i filosofi. Alla luce di ciò, bandita verso i diciott'anni la ricerca della consolazione metafisica in un Dio creatore e ordinatore del mondo, Schopenhauer cercò di soddisfare la sua crescente esigenza di superamento dell'esistenza sensibile-temporale attraverso un'attività spirituale, che venne identificata con il puro conoscere schiuso dall'arte, capace di attingere l'Assoluto dei poeti e dei filosofi.

In un sonetto senza titolo, scritto a Weimar nel 1808²⁷, Schopenhauer immagina che i terrori suscitati da una notte invernale, occupati a volere «l'anima sgomentar, che mai non risani»²⁸, possono essere superati grazie alla luce del giorno, davanti al quale «fuggono spettri e notte»²⁹. Ad un'attenta analisi, la luce diurna rappresenta metaforicamente la valenza conoscitiva e metafisica dell'arte che, sorgendo da una visione dell'Assoluto, riesce a rischiarare il mondo con verità e bellezza: «nei più fondi abissi; raggi e colori vestiranno il mondo»³⁰. A dire il vero, il sonetto termina con un verso che introduce una nota di malinconia in un'atmosfera di generale ottimismo e speranza:

«Lontananza d'azzurro senza fine»³¹.

L'aspirazione romantica all'elevazione dell'uomo a una visione estetica del

²⁷ Indicheremo le composizioni poetiche di Schopenhauer prive di titolo con le parole del loro primo verso. Nel caso del sonetto in questione: *Die lange Winternecht will nimmer ender* (A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, II, Berlin 1851, in Id., *sämtliche Werke*, hrsg. von A. Hübscher, 7 Bände, Brockhaus, Leipzig 1937- 1941, Bd. VI, p. 691 (d'ora in poi *P II*); tr. it. di M. Montinari ed E. A. Kuhn, *Parerga e paralipomena*, 2 voll., Adelphi, Milano 2007, II, p. 886.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

mondo, per una risoluzione della finitezza naturale nell'infinità dello spirito, sembra perdersi nella distanza illimitata di quell'azzurro, che, come il misterioso *fiore azzurro* (*die blaue Blume*) di Novalis, pur stimolando la ricerca di bellezza e verità, si rivela, alla fine, una meta irraggiungibile e insuperabile, assumendo il significato di un orizzonte-limite.

Appare significativo che il cielo azzurro compaia anche in una poesia incompiuta di Schopenhauer del 1820, intitolata *A Kant*³². La poesia esordisce con dei versi molto suggestivi:

«Io ti inseguì nel tuo cielo azzurro,
Nel cielo azzurro, là, sparì il tuo volo»³³.

Nel cielo, che evoca la dimensione metafisica, sovrasensibile scompare l'anima di Kant, quasi a indicare l'inaccessibilità al soggetto razionale finito del noumeno, ammissibile soltanto come sua esigenza e non come sua conoscenza. Come ricordano due versi della poesia, Schopenhauer fu profondamente ispirato dal pensiero di Kant³⁴; ma, nonostante gli ammonimenti e le prescrizioni della *Critica della ragion pura*, che limitava la conoscenza dell'uomo all'ambito fenomenico, cercò e riuscì a trovare nel mondo un passaggio (la

³² La fonte d'ispirazione di Schopenhauer è un aneddoto riguardante il giorno dei funerali di Kant. Secondo l'aneddoto, riportato dal pensatore di Danzica, nella versione di C. F. Reusch, in calce alla sua poesia, in quel giorno: «solo una piccola e leggera nuvoletta era librata nel punto più alto di un cielo azzurrino. Si raccontò che un soldato, sul Ponte del Fabbro, avesse attirato l'attenzione degli astanti su questo fatto, dicendo: "Guardate è l'anima di Kant che vola in cielo"». Ivi, p. 693; tr. it. p. 891.

³³ «*Ich sah Dir nach in Deinen blauen Himmel,
Im blauen Himmel dort verschwand Dein Flug*». *Ibidem*.

³⁴ «Qui per me cerco di dar vita al deserto
Col suono delle tue parole ispirate». Ivi, p. 694; tr. it. p. 892.

coscienza immediata del corpo come oggettivazione della volontà di vita) per accedere alla realtà metafisica.

Infine, il significato sovrasensibile che assume per Schopenhauer l'immagine del cielo azzurro risulta confermata da una nota a un'annotazione berlinese del 1813, dove il pensatore, dopo aver esposto il tema della necessità di un radicale contrasto tra l'elemento eterno e l'elemento temporale della natura umana per una netta affermazione del primo sul secondo, scrive:

«Così il cielo è più azzurro dietro i nuvoloni più neri: non quando un fioco vapore bianco si espande ovunque»³⁵.

Come si è detto, il tono malinconico dell'ultimo verso del sonetto *Die lange Winternacht will nimmer ender*, sembra, a un'attenta interpretazione, accennare a delle perplessità rispetto alla valenza metafisica e soteriologica dello slancio conoscitivo dei romantici. Successivamente, a partire dall'ultimo periodo del soggiorno a Weimar, il giovane Schopenhauer cominciò a manifestare un atteggiamento di sfiducia nei confronti di ogni tentativo di elevazione spirituale mediante la risoluzione del finito nell'infinito, della materia nello spirito. Schopenhauer utilizzò in un altro componimento poetico³⁶, anch'esso scritto a Weimar nel 1808, le immagini e i temi presenti nel sonetto citato: una notte tempestosa; versi di sinistri uccelli; il fragore e il terrore prodotto da processioni malefiche. Si deve notare, però, che, al di là della presenza di invenzioni e fantasie poetiche simili (che, in verità, sono immagini piuttosto abusate e convenzionali³⁷), l'atmosfera spirituale che caratterizza le due poesie è molto diversa. Infatti, se in *Die lange Winternacht will nimmer ender* trova espres-

³⁵ *HN I*, nr. 91, p. 53; tr. it., cit., p. 71.

³⁶ *Mitten in einer stürmischen Nacht*. Ivi, nr. 8, p. 5; tr. it. p. 687.

³⁷ R. Biscardo, *Il pessimismo romantico nel Mondo di Schopenhauer*, cit., pp. 22-25.

sione un atteggiamento di sostanziale fiducia verso il rischiaramento della notte da parte della luce del giorno (il riscatto dell'esistenza terrena attraverso il puro conoscere del sentimento e dell'arte, che colgono la verità metafisica della derivazione del finito dall'infinito, della natura dall'Assoluto), con un elemento di dissonanza soltanto nel verso finale, in *Mitten in einer stürmischen Nacht* la speranza per la venuta della luce diurna e il superamento della notte naufraga nell'angoscia:

«Ma non vi era barlume, non vi era debole raggio / nella profonda notte, /
Come se non dovesse cedere mai al sole, / tanto era fissa e impenetrabile /
Che pensavo, mai più verrebbe il giorno: / Mi colse allora una profonda
angoscia, / Mi sentivo impaurito, solo, abbandonato»³⁸.

Tenendo conto del contenuto di *Mitten in einer stürmischen Nacht*, ad un certo punto il giovane Schopenhauer perse la fiducia nel riscatto della finitezza dell'esistenza sensibile attraverso la luce della conoscenza metafisica schiusa dall'arte, così come avveniva nel romanticismo. Ciò può essere spiegato ponendo in rilievo un'intima fragilità e un costitutivo malessere della prospettiva degli artisti romantici sul mondo.

Il malessere del romanticismo, tenendo conto di alcune figure del movimento, trova forma sia nell'angoscia di fronte all'emergere del nulla, sia nell'inquietudine esistenziale per l'impossibilità di estinguere la brama d'infinito. In entrambi i casi, la fonte del malessere è la mancanza effettiva dell'oggetto dell'attività conoscitiva a causa della sua illusoria derivazione, sulla base dell'idealismo di Fichte e di Schelling, da un soggetto assolutizzato, che include in sé sia la forma che la materia, sia la conoscenza che il conosciuto: l'illusione di una visione creatrice tramite la fantasia e il sentimento, che si

³⁸ *HN I*, nr. 8, p. 5; tr. it., cit., p. 687.

presentava come correlato estetico dell'intuizione intellettuale dell'idealismo post-kantiano. Schopenhauer, cessata l'infatuazione romantica e purificata la sua gnoseologia in acque kantiane, attaccherà duramente tale procedimento speculativo³⁹.

In riferimento al malessere congenito al soggettivismo radicale dello slancio conoscitivo dei romantici, sono significative le parole di Jean Paul nel *Discorso del Cristo morto* sull'ambivalenza costitutiva dell'Io, che, a causa della sua infinita attività auto-creativa, si presenta anche come possibile distruttore di se stesso:

«Ah, se ogni Io è padre e creatore di se stesso, perché non può essere anche il proprio angelo sterminatore?[...]»⁴⁰.

Se il *Cristo* di Jean Paul fa emergere questo inquietante interrogativo, il suo *Shakespeare*, che annuncia come il nazareno l'inesistenza di Dio, dichiara:

«Io odio soltanto me stesso, e dietro di me c'è distruzione»⁴¹.

Considerando ciò, ossia l'emergere della consapevolezza dei problemi che derivano dalla concezione di un soggetto assolutizzato, la speranza nella pura visione conoscitiva e nella capacità creativa ad essa connessa subisce una dura

³⁹ In particolare, in un'annotazione berlinese del 1812 il filosofo scrive: «Fichte e Schelling calpestano l'intelletto, che dichiarano immaturo: vedono che il divino è accessibile all'uomo solo con altre facoltà: enunciano allora rivelazioni prive di fondamenti, per intuizione, e non prestano attenzione al fatto che la loro dottrina contraddice le leggi basilari dell'intelletto. Ma la filosofia deve riportare il divino, che si rivela all'uomo al di sopra dell'intelletto, giù nell'intelletto come suo durevole custode nel tempo, avendo a esso riguardo e rispettando le sue leggi. I dogmatici ricercavano mediante l'intelletto. Noi intendiamo ricercare per esso». Ivi, nr. 31, p. 20; tr. it. p. 26.

⁴⁰ J. Paul, *Sogni e visioni*, cit., pp. 96-97.

⁴¹ Ivi, p. 18.

limitazione, che preannuncia la caduta della prospettiva romantica nel nulla: «nel burrascoso caos, nella mezzanotte eterna - e non viene nessun mattino e nessuna mano risanatrice e nessun padre infinito!»⁴².

Novalis in alcuni dei suoi *Frammenti* interpretò il fenomeno della malattia in termini filosofici, mostrando una sua valenza conoscitiva. In particolare, lo scrittore afferma in un manoscritto:

«Tutte le malattie somigliano al peccato nel fatto che sono trascendenze. Le nostre malattie sono tutte fenomeni di una sensazione più elevata che vuol passare a forze più alte. Non appena l'uomo volle diventar Dio peccò»⁴³.

Emerge il tema di un rapporto fra malattia ed elevazione conoscitiva e creativa. Secondo Novalis, la malattia rivela empiricamente un'elevazione spirituale in corso, sicché essa assume un significato positivo⁴⁴. L'interpretazione che Novalis fornisce della malattia lascia trasparire, da un lato, un ardente, acceso desiderio d'innalzamento spirituale dell'esistenza per superare i suoi connaturati limiti, dall'altro, una sorta d'incauta brama metafisica che richiama la *hybris faustiana*. Quando la sublimazione della vita prospettata da Novalis e da altri artisti romantici rivelò la sua impossibilità, il significato positivo della malattia lasciò il posto a quello originario di turbamento dell'esistenza. In questo modo il desiderio d'infinito romantico mostrò il suo vero volto, presentandosi come desiderio di dissoluzione. Nonostante l'esaltazione della pura conoscenza schiusa dall'arte, i romantici non superarono i limiti del mondo fisico, né con-

⁴² Ivi, p. 97.

⁴³ Novalis, *Frammenti*, tr. it. di E. Pocar, Fabbri Editori, Milano 1996, p. 400.

⁴⁴ A tal proposito, Novalis scrive: «Le malattie sono certamente un argomento molto importante per l'umanità [...] Finora conosciamo molto male l'arte di servircene [...] Qui certamente si possono cogliere frutti infiniti, specialmente, mi sembra, nel campo intellettuale, nel territorio della morale, della religione e Dio sa in quale altro ancora». Ivi, p. 377.

seguirono superiori dimensioni dell'esistenza, ma realizzarono soltanto un'arbitraria e incauta riformulazione delle reali e oggettive possibilità conoscitive ed esistenziali dell'individuo. Nell'esaltata atmosfera del romanticismo, infatti, si cercarono sensazioni, percezioni e concezioni sempre più essenziali e originarie al fine, illusorio, di cogliere la struttura della realtà⁴⁵, ma il risultato fu solo la dissoluzione del salubre equilibrio fra corpo e spirito per accentuare il secondo.

Una brama incessante, febbrile di conoscenza assoluta alimenta la *Sehnsucht* dell'artista romantico, che, operando sulla base di una fantasia e di un sentimento senza freni, insofferenti verso ogni limite, scambia illusoriamente la sua esigenza dell'incondizionato per una reale condizione conoscitiva di esso. In virtù di ciò, l'infinito, l'Assoluto, espresso simbolicamente dal fiore azzurro (*die blaue Blume*) di Novalis, non poteva essere colto dai romantici, e fu per loro un orizzonte misterioso e irraggiungibile, nonché l'oggetto di un anelito inestinguibile, che si tradusse nella loro inquietudine esistenziale. Goethe celebrò l'equilibrio e il carattere salubre dell'arte classica, che venne contrapposta al facile entusiasmo e all'intrinseca malattia dell'arte romantica. Tale giudizio trova una conferma nelle tragiche vite e nelle morti precoci di diversi protagonisti del mondo romantico: esistenze bruciate dall'ardore delle loro irrequiete sensibilità. Alcuni di loro, invece, superata la smania creativa e conoscitiva della giovinezza, cercarono riparo nella religiosità tradizionale.

Il giovane Schopenhauer non rimase invischiato nella frustrazione conoscitiva ed esistenziale del romanticismo; infatti, superato un momento di angoscia e di cupo malessere, testimoniato dalla poesia *Mitten in einer stürmischen Na-*

⁴⁵ Riguardo a ciò, in un frammento di Novalis leggiamo: «1712. Il pensiero puro, l'immagine pura, la sensazione pura sono pensieri, immagini e sensazioni non suscitate ecc. da un oggetto corrispondente, bensì sorte al di fuori delle così dette leggi meccaniche, della sfera del meccanismo. La fantasia è una tale forza extrameccanica. (Magismo o sintetismo della fantasia. La filosofia appare qui interamente come idealismo magico)». Ivi, p. 398.

cht, s'indirizzò verso forme differenti (libere da assolutizzazioni del soggetto e da conciliazioni metafisiche) di superamento della finitezza sensibile. Non fu un allontanamento dettato da precise e rigorose posizioni teoriche o critiche (il pensiero di Fichte e Schelling, che rappresenta la base speculativa del romanticismo, fu esaminato soltanto durante gli anni universitari di Gottinga e di Berlino), ma sorto spontaneamente per il consolidarsi della sua intima e autentica esigenza spirituale di rinnegamento del sensibile e affermazione del sovrasensibile⁴⁶. In verità, vari aspetti della sensibilità e della cultura romantica continueranno ad essere presenti nel pensiero di Schopenhauer. Basti pensare al significato metafisico della conoscenza schiusa dall'arte, che trova espressione nella figura del *genio*, il quale, con il suo lacerante oscillare tra il mondo della bellezza e la desolazione dell'esistenza fenomenica, ricorda molte figure del romanticismo. Il genio artistico è, infatti, concepito da Schopenhauer come un individuo malinconico, che trova benessere e quiete solo nell'intuizione ideale, che è però sporadica e temporanea. Inoltre, d'indubbia ascendenza romantica appare la visione dinamica e vitalistica della natura presente nella metafisica della volontà. In particolare, Schopenhauer probabilmente subì l'influsso delle concezioni del naturalista Johann Friedrich Blumenbach⁴⁷ sulla

⁴⁶ La principale ragione della differenza che emerge tra la prospettiva metafisica di Schopenhauer e quella dei romantici è efficacemente messa in luce da Arthur Hübscher: «Egli, anche se come Wackenroder e Tieck, Schlegel e Schelling percepisce l'arte come una potenza in grado di elevare e liberare l'uomo, non ritiene che il problema sia quello di far trovare all'uomo, ad un livello superiore di sviluppo, un equilibrio e una conciliazione con se stesso: l'elevarsi al bello è per lui, come per Platone, un liberarsi da parte dell'uomo della parte inferiore della sua natura. Non si deve cercare di giungere ad un equilibrio fra varie facoltà, bensì una deve avere il predominio su tutte le altre. È questo il senso dell'aspirare a una coscienza migliore». A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., p. 84.

⁴⁷ Iscrittosi all'università di Gottinga nell'ottobre del 1809, il giovane Schopenhauer seguì i corsi di storia naturale, mineralogia, fisiologia e anatomia tenuti da Blumenbach, considerato un'autorità indiscussa in ambito scientifico, nel semestre invernale. Per quanto riguarda il

forza plasmatrice (*der Bildungstrieb*) e sicuramente della filosofia della natura di Schelling, il quale derivò alcune delle sue idee, tra cui, la teoria dell'*anima del mondo*, dalla tradizione neoplatonica e mistica. Per quanto riguarda l'interesse del pensatore di Danzica per l'antica sapienza orientale, in particolare per l'induismo, esso non fu tanto una conseguenza dell'ammirazione del mondo romantico per l'Oriente quanto un'improvvisa e autonoma scoperta intellettuale (favorita dall'incontro a Weimar, nel 1814, con l'indologo Friedrich Mayer) che servì a confermare alcune sue significative intuizioni giovanili.

concetto di *Bildungstrieb*, esso si riferisce a una forza che, pur agendo in maniera inconsapevole, è capace di organizzare in un senso finalistico gli organismi viventi. Nei suoi *Vorlesungshefte* Schopenhauer trascrisse le lezioni di Blumenbach, ma non espresse giudizi sulle teorie del naturalista: A. Schopenhauer, *Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818)*, in Id., *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*, cit., Bd. II, pp. 4-5 (d'ora in poi *HN II*). Il secondo volume del *Nachlaß* schopenhaueriano non è stato ancora tradotto in italiano, nonostante l'Adelphi avesse programmato la traduzione dell'intero *corpus* del lascito manoscritto che, invece, si è fermata al primo e al terzo volume (A. Schopenhauer, *Berliner Manuskripte (1818 - 1830)*, in Id., *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*, cit., Bd. III (d'ora in poi *HN III*); tr. it. di G. Giurisatti, *Scritti postumi, Vol. 3, I manoscritti berlinesi (1818-1830)*, Adelphi, Milano 2004). Le *Kritische Auseinandersetzungen*, come desume dal titolo, contengono delle annotazioni in cui il giovane Schopenhauer si confronta criticamente con il pensiero di alcuni grandi filosofi. In particolare, la prima parte del volume presenta il contenuto dei *Vorlesungshefte* 1809-1813, ossia dei quaderni su cui Schopenhauer scrisse i suoi appunti, accompagnati spesso da note di commento, durante i corsi universitari seguiti prima a Göttingen (1809-1811) e poi a Berlino (1811-1813). A Göttingen Schopenhauer seguì inizialmente soprattutto corsi di natura scientifica, in particolare quelli di Storia naturale di J. F. Blumenbach, per poi dedicarsi allo studio della filosofia, stimolato dalle lezioni dello scettico G. E. Schulze, suo primo vero maestro. Nell'ambito dei *Vorlesungshefte*, di grande interesse per l'interpretazione dell'evoluzione filosofica di Schopenhauer sono gli appunti e i commenti che egli scrisse durante i corsi universitari di Fichte e Schleiermacher a Berlino. Le pagine restanti delle *Kritische Auseinandersetzungen* comprendono la trascrizione degli *Studienhefte* 1811-1818: quaderni di studio che riportano le glosse schopenhaueriane ai testi di diversi filosofi, tra cui, Kant, Schelling, Bruno, Fichte e Jacobi, e i suoi commenti sul loro pensiero.

1.3 Prime riflessioni filosofiche

L'evoluzione filosofica del giovane Schopenhauer prima di trovare espressione nella dottrina della coscienza migliore, si manifesta in alcuni pensieri sulla poesia, sulla tragedia e sul male. Schopenhauer, così individualista e soggettivo nei componimenti poetici adolescenziali, in un'annotazione del 1808 è incerto su quale sia «il vertice della poesia»⁴⁸, se quella soggettiva, che proietta il proprio «presagio interiore»⁴⁹ e trasfigura il mondo «con arbitrio privo di vincoli»⁵⁰, o quella oggettiva, che riproduce in maniera fedele gli aspetti essenziali del mondo, trascurando ciò che è contingente ed inessenziale («il poeta concentra l'essenziale, il caratteristico e lo separa dal contingente»⁵¹). A un'attenta analisi, emerge nell'annotazione in questione la differenza tra la concezione romantica dell'arte poetica, caratterizzata dall'onnipotenza dell'interiorità soggettiva nei confronti dell'esteriorità naturale, e la visione classicista della poesia, nonché dell'attività artistica in generale, in cui è fondamentale l'oggettività della rappresentazione, che non consiste, però, in una mera imitazione del dato sensibile immediato, infatti nell'opera è rappresentata l'essenza dell'oggetto naturale. Quest'ultima concezione della poesia esercitò un grande influsso su Schopenhauer, come emerge dalla sua dottrina estetica matura che attribuisce un ruolo centrale alla capacità del genio artistico di conoscere le idee e di riprodurle.

In un'altra annotazione, risalente a un periodo compreso tra il 1808 e il 1809, la poesia è vista come «immagine dell'eterno nel tempo»⁵², ossia come

⁴⁸ *HN I*, nr. 12 (3), p. 8; tr. it. cit., p. 11.

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² L'annotazione in questione reca come titolo *Zu den Tragödien des Sophokles*. Ivi, nr. 12 (6), p. 9; tr. it. p. 12.

arte capace di esprimere l'immutabile essenza della vita. Nella medesima annotazione, inoltre, appare una suggestiva concezione dell'esistenza, stimolata dalla poesia tragica di Sofocle:

«[...]Tutta la nostra miseria, anche la più spaventosa, non è nulla, dal momento che è affatto condizionata e facile da sciogliere (perlomeno, in ogni caso, con la morte), bensì è solo l'immagine di un male reale presente nell'eternità e non (come l'immagine) nel tempo, un male che conosciamo o ricordiamo con l'intuizione interna, *vulgo* fantasia»⁵³.

L'annotazione schopenhaueriana rivela che la miseria dell'esistenza è priva di valore e consistenza in quanto essa è solo la pallida ombra dell'immutabile essenza della natura, che, secondo Schopenhauer, non è un orizzonte metafisico di quieta perfezione, ma una dimensione identificata con un male originario ed eterno. La sofferenza e l'angoscia della vita sono, dunque, un nulla se confrontati con il male metafisico e sostanziale. Si tratta di una verità abissale che viene colta, prima che dalla ragione, da un «sentimento vivo, e tuttavia sobrio, molto più vicino a noi»⁵⁴, che conduce alla coscienza dell'eternità. Secondo l'annotazione schopenhaueriana, le sventure e le sofferenze travolgono e turbano l'uomo, impedendogli di pensare alla loro natura illusoria rispetto al male metafisico, mentre le rappresentazioni poetiche dell'infelicità umana, cogliendo la sua essenza metafisica, riescono a suscitare quell'immediato e vivo sentimento della nullità del male temporale rispetto al male eterno. In quest'ultimo caso, infatti, la *fantasia* viene attraversata dalla «idea di quel male vero, insolubile, incondizionato, e così ci viene procurata la coscienza dell'eternità: que-

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ *Ibidem.*

sto è la tragedia»⁵⁵. Nell'annotazione in questione, inoltre, un significato simile all'arte poetica, che è capace di schiudere la coscienza della nullità del male nel tempo, assume l'etica stoica, che libera l'uomo dalle illusorie sofferenze temporali, anche se ogni possibilità di reale e autentico riscatto dell'esistenza crolla inesorabilmente di fronte alla concezione di un inestinguibile male metafisico.

A un'attenta analisi, il giovane Schopenhauer anticipò in quest'annotazione una concezione fondamentale della sua successiva speculazione metafisica; infatti, come nella fase finale della sua metafisica giovanile e come nella *Willen-smetaphysik*, le contraddizioni e le lacerazioni della vita derivano da un'eterna fonte metafisica, la cui conoscenza risulta preclusa a chi è subordinato all'esteriorità sensibile. In verità, nel manoscritto Schopenhauer non spiega come arrivi a concepire negativamente la dimensione metafisica e quali siano i suoi caratteri; inoltre, è assente una prospettiva di redenzione dal male. Dopo la scomparsa del concetto di coscienza migliore, nel cupo pessimismo della metafisica della volontà la luce della salvezza fu espressa dalla *noluntas*, che si presenta sia come la radicale negazione della vita e della sua inquieta radice metafisica, sia come l'affermazione di un misterioso orizzonte sovrasensibile, che non si estrinseca fenomenicamente. Nell'annotazione sul male eterno e originario non vi è il riferimento a un mondo assiologicamente e ontologicamente superiore, né viene evocata, per tale ragione, una teoria della redenzione. Il giovane Schopenhauer propose, in tal modo, una visione delle cose abissale e inquietante: una metafisica del male assoluto. L'uomo, in mancanza di

⁵⁵ *Ibidem*. In un manoscritto coevo il messaggio e il significato della tragedia viene espresso con queste parole: «Non dobbiamo verdeggiare e fiorire come le piante della terra: questo ci dice ogni tragedia; bensì qualcosa di meglio, dice a se stesso lo spettatore, e con piacere vede andare in rovina tutto quanto spesso gli sembrava più desiderabile». Ivi, nr. 12 (5), p. 8; tr. it. p. 12.

una prospettiva di riscatto metafisico, può soltanto accedere, attraverso la poesia o la pura razionalità, alla verità sul mondo, e, cogliendo la sua essenza malvagia, condurre, sul modello degli stoici, un'esistenza priva di turbamenti. Il monismo del male dell'annotazione considerata, pur anticipando un aspetto significativo della metafisica della volontà, rappresentò una concezione di breve durata, una parentesi prima della dottrina della coscienza migliore, che vide il pensatore tedesco ricorrere a un'impostazione speculativa di carattere dualistico. Il serrato dualismo assiologico tra positivo e negativo si affermò, dal 1812, come l'autentica prospettiva filosofica e spirituale di Schopenhauer. Già nelle successive annotazioni del suo *Nachlass* Schopenhauer abbandonò la concezione del male metafisico e assoluto a favore di una sorta di *teodicea problematizzante*.

In un'altra annotazione, scritta sempre a Weimar tra il 1808-1809⁵⁶, il problema della presenza del male nel mondo viene affrontato alla luce di diverse ipotesi. Secondo l'annotazione in questione, se si esclude, come ci spinge a fare l'osservazione quotidiana del mondo, l'idea che la realtà sia guidata da una virtuosa inclinazione in modo che «la cosa più grande come la più piccola»⁵⁷ si muova sempre e senza deviazioni verso lo «scopo migliore»⁵⁸, così da conferire una natura positiva anche alla sofferenza e all'errore, restano come alternative, se non si vuole pensare che tutto tende inesorabilmente verso il male, due ipotesi. La prima è la limitazione di una forza positiva che regge il mondo, chiamata nell'annotazione «la volontà buona»⁵⁹, ad opera di una forza opposta,

⁵⁶ Per le cronologie dei manoscritti giovanili di Schopenhauer non datati, abbiamo seguito le indicazioni che fornisce lo Hübscher alla fine del primo volume della sua edizione del *Nachlass* del pensatore di Danzica (ivi, *Anhang I. Quellennachweis*, pp. 492-494; tr. it., *Descrizione delle fonti*, pp. 675-678).

⁵⁷ Ivi, nr. 12 (7), p. 9; tr. it. pp. 13.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

ossia «la volontà cattiva»⁶⁰; mentre la seconda attribuisce al caso la capacità di ostacolare la volontà virtuosa. A un attento esame, Schopenhauer, rifiutata la concezione di un ordine morale delle cose («Chi potrebbe continuare ad attenersi a quella prima ipotesi al cospetto di questo mondo?»⁶¹) e l'idea di una natura dominata da un'inclinazione al male ricorre al contrasto tra due direzioni o inclinazioni opposte, connotate rispettivamente in senso positivo e in senso negativo, per spiegare l'esistenza del male.

Il giovane Schopenhauer in un manoscritto weimariano di poco successivo, che risale ai mesi immediatamente precedenti all'iscrizione all'università di Gottinga, interpretò la questione del male e della sofferenza nell'ambito di un radicale dualismo tra il mondo sensibile e il mondo sovrasensibile. Secondo il manoscritto schopenhaueriano, l'esistenza del mondo sensibile esprime «il male originario positivo (la colpa del mondo)»⁶², che l'egoismo e la malvagità umana, trasmettendo sofferenze ad altre creature, accrescono e fortificano. Nonostante questo scenario angosciante, viene presentata una possibilità di redenzione; infatti, secondo Schopenhauer, operando in contrasto con la natura egoistica e malvagia della vita e in accordo con un misterioso orizzonte sovrasensibile, si può sperare nella liberazione dal male del mondo, conseguendo qualcosa di esprimibile, pur sempre inadeguatamente, solo attraverso immagini religiose:

«Solo attraverso un volontario accollarsi e attrarre a sé il male si perverrà a diminuirlo il più possibile, forse in modo infinito, e così verrà il regno di Dio»⁶³.

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² Ivi, nr. 12 (9), p. 10; tr. it. p. 13.

⁶³ *Ibidem.*

Questo manoscritto rivela un decisivo passo in avanti del giovane Schopenhauer verso l'affermazione e l'articolazione filosofica del suo bisogno spirituale di affermazione del sovrasensibile e di negazione del sensibile. Ciò lo condusse, dopo l'incontro con la metafisica platonica e la *considerazione platonica*, cioè dualistica, dell'esaltazione romantica dell'arte, dell'idealismo di Fichte, Schelling e di Kant, alla dottrina della doppia coscienza.

1.4 Il nome che assume l'esigenza spirituale del sovrasensibile

A Gottinga⁶⁴ nel 1810 lo scettico Schulze⁶⁵ indirizzò Schopenhauer verso lo studio di Platone e Kant, che divennero presto due guide fondamentali per la sua evoluzione filosofica. La metafisica platonica rese chiaro ed esprimibile concettualmente il sentimento del divario tra la conoscenza sovrasensibile schiusa dall'arte e dalla virtù e la conoscenza legata all'esistenza sensibile, fornendogli la dignità di una verità filosofica. Tale sentimento fu provato da Schopenhauer, in modo via via meno nebuloso, durante il viaggio in Europa, nel suo attraversamento della temperie romantica e nei suoi tentativi poetici adolescenziali.

Il divino Platone comunicò al giovane Schopenhauer, in una cornice filosofica di virtù e bellezza, la visione di una duplice esistenza: una vera e reale, l'altra falsa e illusoria. Ciò sostenne la sua esigenza spirituale di affermazione del valore della dimensione sovrasensibile rispetto a quella sensibile:

⁶⁴ Su questa fase della vita di Schopenhauer e sulle ragioni che lo hanno condotto all'iscrizione all'università di Gottinga cfr. in particolare: R. Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, cit., pp. 147-174; A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., pp. 103-120.

⁶⁵ Le annotazioni prese dal giovane Schopenhauer durante i corsi di metafisica e psicologia sono contenute nei suoi *Vorlesungshefte. HN II*, pp. 5-15.

«Lo si può esprimere chiaramente in immagine dicendo: le idee sono realtà presenti in Dio. Il mondo dei corpi è una lente concava, che fa divergere i raggi provenienti dalle idee»⁶⁶.

Nella dottrina platonica inoltre trovò una forma di conoscenza metafisica, rivolta alle eterne idee, che poneva in rilievo le profonde mancanze delle ordinarie capacità conoscitive ed espressive dell'uomo⁶⁷. Il mondo ideale, che costituisce, per Platone, il «fondamento profondo»⁶⁸ della natura, tanto che «tutte le cose per lui non sono che lettere in cui legge le idee divine»⁶⁹, non può essere conosciuto o comunicato mediante i sensi o procedimenti razionali. L'eterno, il sovrasensibile viene colto mediante una misteriosa visione interiore: «le idee che stanno in noi senza avere un oggetto nel mondo dei sensi ce le ha comunicate Dio in modo per così dire immediato»⁷⁰. In base a ciò, è necessario abbandonare ogni mediazione naturale e immergersi nella sospensione di ogni razionalità concettualizzante e di ogni relazione con il piano sensibile.

Tenendo conto di alcune sue annotazioni, il giovane Schopenhauer giunse

⁶⁶ *HN I*, nr. 15, p. 11; tr. it. cit., p. 15. Si tratta di un passo di una lunga e articolata annotazione, intitolata *Zu Platon* e risalente al primo anno (1809-1810) trascorso all'università di Gottinga. Saranno considerati e interpretati altri passi significativi dell'annotazione schopenhaueriana.

⁶⁷ Riguardo a ciò, il pensatore di Danzica scrive: «Ma poiché siamo così prigionieri nel mondo dei sensi, che quello che in esso è espresso ci sembra, perlomeno nella maggior parte dei momenti della nostra vita, più manifesto delle idee insite in noi; poiché inoltre possiamo comunicarci a vicenda solo oggetti sensibili o espressioni relative a essi e alle loro relazioni, noi tentiamo, imitando la divinità, di esprimere anche le idee che sono in noi con il linguaggio della natura: ma dal momento che ci fa difetto la forza creativa, non possiamo creare nuovi oggetti che corrispondano del tutto alle idee interiori, cerchiamo perciò di farlo mettendo insieme gli oggetti della natura già disponibili. Questi tentativi necessariamente imperfetti sono la filosofia, la poesia e le arti». *Ibidem*; tr. it. pp. 15-16.

⁶⁸ *Ivi*, nr. 16, p. 12; tr. it. p. 16.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ivi*, nr. 15, p. 11; tr. it. p. 15.

alla coscienza del valore e della positività della liberazione dalla dimensione sensibile (l'essenza del platonismo, secondo la sua interpretazione) sia seguendo la luce ideale presente nell'interiorità⁷¹, sia negli stati di contemplazione estetica⁷². Emerse, in tal modo, l'idea di una conoscenza superiore, alla quale Schopenhauer cercò di dare un nome e un significato salvifico, sostenuto dalla dottrina platonica, all'interno di una prospettiva dualistica e non, come era avvenuto per l'idealismo estetico dei romantici, all'interno di una prospettiva monistica. Il giovane pensatore non si limitò allo studio e all'interpretazione di Platone durante il periodo di Gottinga, infatti lesse Schelling e, soprattutto, s'interessò alla filosofia di Kant. A dire il vero, Schopenhauer, a causa delle influenze dello scettico Schulze, suo maestro e autore dell'*Enesidemo* (opera che, da una posizione scettica, polemizza con il criticismo kantiano), e in virtù delle proprie aspirazioni metafisiche, mostrò inizialmente una certa insofferenza nei confronti del filosofo di Königsberg, visto, in una glossa risalente all'ultimo semestre a Gottinga, come l'artefice del «suicidio dell'intelletto»⁷³, dunque dell'attività filosofica, in ambito metafisico. Per tale ragione, se l'influsso della dottrina kantiana non fosse stato bilanciato dalle tendenze contemplative dell'altro gigante dell'epoca, cioè Goethe, essa si sarebbe affermata

⁷¹ In riferimento a ciò, in un'annotazione si legge: «Nell'intimo sentiamo una motivazione anche verso il sacrificio più grande, che contraddice del tutto il nostro apparente benessere, allora vediamo in modo vivido che il nostro è un altro benessere e che in conformità a esso dobbiamo agire in direzione opposta a tutte le motivazioni terrene». Ivi, nr. 20, p. 14; tr. it. p. 19.

⁷² A tal proposito, Schopenhauer scrive che, nella contemplazione, il filosofo o l'artista «si trova, all'improvviso, sopra l'abisso e vede di sotto la valle verdeggiante; laggiù lo attrae con forza la vertigine; ma deve star fermo, dovesse anche aderire alle rocce col sangue dei piedi. Ben presto vede il mondo sotto di sé, i suoi deserti di sabbia e paludi, scomparire; i dislivelli d'altitudine si pareggiano, le dissonanze non arrivano fino a lassù, la sua rotondità si fa manifesta. Lui è sempre nella pura, fresca aria alpina e vede già il sole, quando sotto ancora è notte fonda». *Ibidem*.

⁷³ Ivi, nr. 17, p. 12; tr. it. p. 17.

come «un incubo gravante su non pochi spiriti ardenti»⁷⁴. A Kant, dotato d'acume e di grande capacità di analisi, ma privo di spirito contemplativo, Schopenhauer contrappose Platone, modello insuperabile di genialità artistico-filosofica. Se Platone, per il carattere metafisico e la brillante forma espositiva della sua opera, fu la prima e vera guida filosofica del giovane Schopenhauer, Kant divenne un faro nel momento in cui fu necessario tradurre in un rigoroso linguaggio concettuale il dualismo, esperito fin dalla prima adolescenza, tra mondo sensibile e mondo sovrasensibile⁷⁵. Schopenhauer, ad un certo punto, elaborò una radicale distinzione tra una coscienza legata ai fenomeni e una coscienza rivolta al sovrasensibile in accordo con la concezione kantiana della netta separazione tra fenomeno e noumeno. Prima di considerare il criticismo come prospettiva filosofica fondamentale, Schopenhauer condivise con l'idealismo post-kantiano l'esigenza di non rimanere prigioniero dell'ambito fenomenico. Con tale esigenza e con l'enorme problema della chiarificazione concettuale di una dinamica spirituale conducente a una misteriosa e straordinaria quiete, Schopenhauer s'iscrisse nell'estate del 1811 all'università di Berlino.

Il giovane Schopenhauer, giunto a un momento cruciale della sua evoluzione filosofica, cercò nel pensiero di Fichte un possibile aiuto per risolvere i problemi speculativi in cui era immerso. A tal proposito, il Safranski nota giustamente:

«Era questo l'uomo che Arthur Schopenhauer voleva sentire a Berlino,

⁷⁴ Ivi, p. 13; *Ibidem*.

⁷⁵ Come pone in rilievo il Riconda, «In questo sforzo di depurazione dei valori da ogni commistione con l'*empeiria*, che è espressione dell'esigenza critica[...], Schopenhauer incontra Kant, il cui pensiero si muove così per lui sulla stessa linea di quello di Platone proprio in ciò, che ambedue rispondono a questa medesima e fondamentale esigenza». G. Riconda, *Schopenhauer interprete dell'occidente*, Mursia, Milano 1986, p. 125.

per il semplice fatto che bisognava aver sentito Fichte se si voleva essere filosoficamente all'altezza dei tempi; altresì Arthur stesso cercava ancora il linguaggio per mezzo del quale comprendere e formulare in modo aggiornato il distanziamento platonico dalla coscienza empirica»⁷⁶.

Il vero nodo di gordio, per Schopenhauer, era la comunicazione filosofica dell'intuizione dell'allontanamento dal temporale e dell'accostamento all'eterno. Inizialmente, Fichte fu una fonte d'ispirazione e sembrò soddisfarlo. Durante le prime lezioni sui *Fatti della coscienza e la dottrina della scienza* (*Ueber die Thatfachen des Bewußtseyns un die Wissenschaftslehre*)⁷⁷ del semestre invernale 1811/1812, Schopenhauer si trovò d'accordo con il filosofo della *Dottrina della scienza* su due temi significativi. Innanzitutto, come attestano gli appunti di Schopenhauer, Fichte espresse l'idea dell'origine della filosofia dallo stupore, dalla meraviglia (si trattava, in verità, di una forzatura interpretativa del discorso fichtiano). Il filosofo prussiano faceva sorgere lo stupore dalla riflessione assoluta, una sorta di coscienza della riflessione, mentre Schopenhauer pensava alla platonica perplessità sul mondo, sul suo essere⁷⁸.

L'altra questione su cui Schopenhauer manifestò concordanza con Fichte riguardava il conseguimento di una coscienza superiore (*das höhere Bewußtsein*). Fichte, parlando della conquista di una chiarezza assoluta

⁷⁶ R. Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, cit., p. 191.

⁷⁷ Gli appunti che il giovane Schopenhauer annotò durante le lezioni di Fichte occupano gran parte dei suoi *Vorlesungshefte. HN II*, pp. 16-216.

⁷⁸ Si tratta di un tema che viene considerato anche in un manoscritto scritto a Rudolstadt nel 1813 (*HN I*, nr. 112, p. 74; tr. it. cit., p. 98). Nel capitolo XVII dei *Supplementi al Mondo*, intitolato *Sul bisogno metafisico degli uomini* (*Ueber das metaphysische Bedürfnis des Menschen*), il pensatore di Danzica pone in rilievo una genesi della domanda sull'essere della vita e del mondo dalla riflessione sulle sue contraddizioni (la morte e la sofferenza), accompagnata da una seria meraviglia (A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, Leipzig 1844, in Id., *sämtliche Werke*, cit., Bd. III, p. 175-176 (d'ora in poi *W II*); tr. it. di G. De Lorenzo, *Supplementi al «Mondo come volontà e rappresentazione»*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1986, I, p. 165.

nell'ambito della matematica, spiegò che ciò era possibile grazie ad un lampo di evidenza (*der Blitz der Evidenz*) che proveniva dall'Assoluto e investiva, folgorandola, la coscienza sensibile. Quell'illuminazione, secondo Fichte, poneva termine alla successione di domande, perché immergeva l'uomo nella verità. In riferimento a ciò, Schopenhauer nei suoi appunti scrisse:

«Esiste quel lampo dell'evidenza, ma solamente là dove si schiude l'ambito del vero sapere, al di là d'ogni esperienza. Vi è un momento in cui l'intero mondo fenomenico impallidisce, eclissato dall'io, che conosce la sua realtà e quella di un mondo soprasensibile; vien meno come un'ombra quando viene accesa una luce»⁷⁹.

Anche in questo caso, Schopenhauer assimilò alla luce delle proprie esigenze spirituali un aspetto della speculazione fichtiana: Fichte nel parlare di quella folgore di verità si riferiva ancora alla riflessione assoluta. Si trattava di una riflessione della riflessione, di un innalzamento alla visione dei processi conoscitivi dell'io empirico che irradiava una luce di verità. Era come se la coscienza, elevatasi a una considerazione di se stessa e delle sue dinamiche, ne ricevesse un'inaspettata chiarezza. Fichte pensava come fondamento dell'evidenza matematica all'autocoscienza intesa come *sapere del sapere*⁸⁰.

L'interesse del giovane Schopenhauer fu totalmente assorbito dall'idea della distanza tra la verità della coscienza schiusa dal lampo d'evidenza e la coscienza legata alla parvenza fenomenica. In base a ciò, pensò inizialmente a un accordo fra la sua prospettiva filosofica di matrice platonica e il discorso fichtiano sul carattere fulmineo e sovrasensibile del vero sapere. Ma quella lumi-

⁷⁹ *HN II*, p. 23 (tr. it. di G. Invernizzi, in A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., p. 22).

⁸⁰ «Nel sapere del sapere il sapere si estranierebbe da se stesso e si porrebbe davanti a se stesso per cogliersi a sua volta» (J. G. Fichte, *Scritti sulla dottrina della scienza*, a cura di M. Sacchetto, Mondadori, Milano 2008, p. 586).

nosa visione non poteva essere conseguita mediante la riflessione assoluta. Schopenhauer pensava ad altro, era già allora contrario ad assolutizzazioni della ragione, che, insieme alle altre facoltà conoscitive umane, era considerata valida soltanto nell'ambito fenomenico. In base a ciò, solamente attraverso un radicale distacco dalla conoscenza fenomenica, compresa la razionalità, si poteva accedere al sovrasensibile. Per tali ragioni, nel proseguimento dei corsi si consumò la rottura con le posizioni di Fichte. Il linguaggio del filosofo prussiano si fece sempre più contorto e oscuro: l'Io di Fichte mise in scena davanti allo sguardo sempre più insofferente del suo studente la propria odissea di sdoppiamenti e identificazioni. Ciò condusse Schopenhauer a sentimenti di ostilità e derisione, che vennero, come nota lo Hübscher, nei suoi appunti:

«nell'ora di discussione che Fichte concede ai suoi uditori si sviluppa un giorno una lunga e accesa disputa, e Schopenhauer si diverte a deridere il modo con cui Fichte, che egli dipinge piccolo di statura, con il viso rosso, i capelli ispidi e lo sguardo pungente, cerca di sbalordire con il pathos di frasi vuote come "l'Io è perché si pone, e si pone perché è": giocando sul fatto che in tedesco "porsi" vuol dire anche "sedersi", per spiegare comodamente questa affermazione egli disegna una sedia»⁸¹.

Se il superamento schopenhaueriano della metafisica dell'arte dei romantici avvenne per l'affermazione della sua autentica esigenza spirituale, che non ammetteva una conciliazione fra finito e infinito, ma soltanto una radicale opposizione, il suo distacco dalle posizioni di Fichte significò il rifiuto dell'assolutizzazione della ragione (facoltà legata ai fenomeni per Schopenhauer) operata dall'idealismo filosofico post-kantiano, che conduceva alla perdita del divario incolmabile tra il mondo colto dal pensiero e il mondo inaccessibile.

⁸¹ A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., p. 122.

sibile al pensiero, ossia tra il piano fenomenico e quello noumenico. Non solo Fichte, ma anche la filosofia della natura di Schelling fu accusata di far cadere la separazione tra le due dimensioni⁸².

Il lampo di evidenza di Fichte, che, nell'interpretazione schopenhaueriana, conduceva all'eclissamento della coscienza sensibile e al sorgere della coscienza sovrasensibile, evocava, oltre alla metafisica di Platone, prospettive mistiche. Tra i grandi mistici della tradizione occidentale, quello cui il giovane Schopenhauer primariamente rivolse la propria attenzione, come testimoniano alcune sue annotazioni, fu Jakob Böhme⁸³. Il *philosophus teutonicus* fu letteralmente riscoperto dal romanticismo e innalzato a modello di una sensibilità filosofica alternativa a quella dell'Illuminismo. Schopenhauer poté, dunque, conoscere le visioni (ispirate da Dio) del calzolaio-filosofo grazie alla cultura

⁸² In riferimento a ciò, Schopenhauer scrive in un manoscritto: «Ciò che Schelling chiama il lato reale dell'assoluto è ciò che Kant chiama apparenza. Il lato ideale dell'assoluto di Schelling è la cosa in sé di Kant. Ma Schelling non separa in modo così puro come Kant, diventa trascendente in quanto dà a intendere di conoscere il lato ideale, ne parla con concetti dell'intelletto, per es. ne dichiara il legame e la relazione con il lato reale, ecc». *HN I*, nr. 50, pp. 28-29; tr. it. cit., p. 38.

⁸³ L'esperienza mistica condusse il calzolaio-filosofo a elaborare una metafisica in cui l'elemento centrale era il grande mistero della divinità. Dio si presenta sia come *Urgrund*, ossia come abisso oscuro, fondo originario privo di determinazioni, sia come volontà, brama di essere qualcosa, che nella creazione della natura assume il significato di *Grund*. Emerge, in tal modo, una duplicità nella struttura di Dio, la quale si riflette nel mondo naturale e nell'uomo con l'opposizione tra i contrari, tra cui, il bene e il male. Secondo Böhme, l'uomo, concepito come il vertice della creazione divina, può conseguire la verità e la salvezza mediante il distacco dalle inclinazioni egoistiche della volontà individuale e il suo conseguente abbandono alla volontà divina. Per Böhme, l'annullamento in Dio della volontà egoistica, che conduce alla redenzione, avviene in modo spontaneo, risultando vani impegni intellettuali e lo studio. Inoltre, il ritirarsi dell'uomo, vertice della creazione, in Dio rende cosmica la prospettiva soteriologica. A tal proposito, il mistico scrive: «Non devi fare nulla, ma abbandonare la tua volontà alla propria disposizione. Le tue cattive qualità si indeboliranno e ti tufferai con la tua volontà nell'Uno dal quale uscisti in principio. Tu giaci prigioniera delle creature: abbandona la tua stessa volontà e morranno in te le creature e le loro cattive inclinazioni, che ti trattengono perché tu non vada a Dio» (J. Böhme, *Dialogo tra un'anima illuminata e una priva di luce*, Il leone verde, Torino 1997, p. 7).

romantica⁸⁴. In particolare, Schelling ne fu influenzato nel suo periodo teosofico (la concezione del Dio che diviene), come rivela soprattutto il suo scritto *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*. Proprio in una glossa, risalente ai primi mesi trascorsi a Berlino, ai margini di quello scritto schellingiano, Schopenhauer si espresse per la prima volta su Böhme. L'opera di Schelling gli apparve priva di profondità e di vissuto spirituale, nonché come un mero plagio del *Mysterium magnum* di Böhme:

«Perché le stesse immagini, forme ed espressioni che leggo con ammirazione e commozione in Böhme, ritrovate in Schelling mi paiono ridicole e insopportabili? Perché io riconosco in Böhme è la conoscenza della verità eterna che si manifesta in quelle immagini, benché essa avrebbe potuto essere espressa a buon diritto da molte altre se Jakob Böhme non avesse usato quelle. Schelling invece[...]prende da lui solo quello che gli è possibile prendere, immagini ed espressioni»⁸⁵.

Nel conferimento di un carattere mistico allo schiudersi della coscienza sovransensibile (il lampo di evidenza di Fichte) il giovane Schopenhauer sembra risentire dell'influsso del pensiero di Böhme. A conferma di ciò, negli appunti relativi alle lezioni tenute a Berlino da Schleiermacher⁸⁶ (semestre estivo del 1812), Schopenhauer cercò di sostenere la sua concezione del carattere irrazio-

⁸⁴ A un attento esame, emergono alcune somiglianze tra il pensiero di Böhme e la metafisica della volontà di Schopenhauer: il significato cosmico della redenzione; la concezione della natura come manifestazione di un principio metafisico; l'idea di una volontà metafisica, vista sia da Böhme che da Schopenhauer come un'accesa brama d'esistenza, una forza tutta rivolta all'espressione mondana. Nella metafisica di Schopenhauer, però, manca ogni prospettiva teologica e, inoltre, si assiste a una radicale frattura assiologica tra la negatività dell'essere e la positività del non-essere naturale.

⁸⁵ *HN II*, p. 314 (tr. it. di G. Invernizzi, in A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., p. 41).

⁸⁶ Schleiermacher tenne una serie di lezioni sulla storia della filosofia in epoca cristiana (*Geschichte der Philosophie zur Zeit des Christenthums*). *HN II*, pp. 224-230.

nale e rapsodico dell'esperienza mistica⁸⁷, caratterizzata dall'accesso alla dimensione eterna e sovrasensibile e dal contemporaneo distacco dalla dimensione temporale e sensibile, attraverso la figura del calzolaio della Slesia:

«Venne illuminato una prima volta nei suoi anni di scuola, una seconda volta nel suo 25° anno e una terza volta nel 35°. Gli intervalli sono molto grandi:—ma chiunque sia capace di una autocoscienza sovrasensibile sa che essa non gli è sempre accessibile, ma solo di rado si apre un varco»⁸⁸.

Infine, la figura del *philosophus teutonicus* viene chiamata in causa in un'annotazione del 1813 per porre in rilievo l'irrilevanza della ragione e dell'impegno intellettuale per l'accesso alla dimensione eterna e sovrasensibile:

«Gesù dice: “Beati i poveri di spirito”. E Jakob Böhme dice in modo splendido e sublime: “Chi sta silenzioso nella propria volontà come un bimbo nel grembo materno e si fa dirigere e guidare dal suo intimo fondamento, da cui l'uomo è germogliato, è il più nobile e il più ricco della terra”»⁸⁹.

Il concetto di coscienza migliore (*das bessere Bewußtsein*) comparve nelle annotazioni giovanili di Schopenhauer nel 1812, dopo che, come si è visto, il

⁸⁷ Secondo il giovane Schopenhauer, l'esperienza mistica è caratterizzata da una superiore coscienza che sorge immediatamente, eclissando la natura sensibile dell'uomo. Ciò lo poneva in contrasto con Schleiermacher che interpretava l'unione mistica di Plotino come visione razionale, dunque mediata, della divinità. A tal proposito il giovane Schopenhauer scrisse: «O io non ammetto il concetto di intuizione di Dio o esso deve significare la suprema autocoscienza dell'uomo, il più possibile indipendente dalla sua natura sensibile». *HN II*, p. 226 (tr. it. di A. Vigorelli, in Id., *Il riso e il pianto. Introduzione a Schopenhauer*, Guerini e Associati, Milano 1998, p. 47).

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *HN I*, nr. 87, p. 52; tr. it. cit., p. 69.

giovane pensatore subì l'influsso di diverse esperienze intellettuali e spirituali: la concezione dell'arte del romanticismo, il dualismo platonico, Kant e l'idealismo post-kantiano, Böhme e l'illuminazione mistica. Tale concetto gli permise di dare un'espressione linguistica e un'articolazione filosofica alla misteriosa coscienza dell'orizzonte sovrasensibile, che fu esperita personalmente dal filosofo (tenendo conto del suo diario di viaggio⁹⁰) nel 1804, quando scalò tre vette alpine. Attraverso la dottrina del *bessere Bewußtsein*, inoltre, il giovane pensatore poté conferire una chiara forma alla sua autentica esigenza spirituale, manifestata fin dalla prima adolescenza, di affermazione del mondo eterno e negazione del mondo temporale; infatti, Schopenhauer elaborò, tra il 1812 e il 1814, una metafisica dualistica, imperniata sulla radicale opposizione della coscienza migliore alla coscienza empirica (*das empirische Bewußtsein*), legata alla dimensione fenomenica.

⁹⁰ Si tratta dello Chapeau (16 maggio), del Pilatus (3 giugno) e della *Schneekoppe* (30 luglio). *RT*, pp. 167, 196 e 249.

CAPITOLO II

La dottrina giovanile della doppia coscienza

2.1 Il contrasto tra coscienza migliore e coscienza empirica

Fin dai primi manoscritti in cui emerge il concetto di coscienza migliore¹, Schopenhauer pose in rilievo il suo legame con il puro conoscere del *genio*

¹ Sull'interpretazione della metafisica schopenhaueriana della coscienza migliore cfr. soprattutto: H. Zint, *Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins*, in *JB*, 1921, X (1921), pp. 3-45; S. Barbera, «*Etiam Fictum audiui*». *Le due forme della coscienza*, in *Il Mondo come volontà e rappresentazione di Schopenhauer. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1998, pp. 69-82; R. Malter, *Die Philosophie des besseren Bewußtseins*, in Id., *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988, pp. 4-12; L. Casini, La filosofia della «coscienza migliore», in Id., *Schopenhauer. Il silenzio del sacro*, EMP, Padova, 2004, pp. 29-95; Y. Kamata, *Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1988; R. Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, cit., pp. 145-219; G. Riconda, *Schopenhauer interprete dell'occidente*, cit., pp. 112-158; Id., *La noluntas e la riscoperta della mistica nella filosofia di Schopenhauer*, in *JB*, LIII (1972), pp. 80-87; A. Hübscher, *Vom Pietismus zur Mystik*, in *JB* L (1969), pp. 1-32; N. De Cian, *Redenzione, colpa, salvezza. All'origine della filosofia di Schopenhauer*, Verifiche, Trento 2002; F. X. Chenet, *Conscience empirique et conscience meilleure chez le jeune Schopenhauer*, in "Les Cahiers de l'Herne", LXIX (1997), pp. 103-130; A. Vigorelli, *La coscienza migliore*, in Id., *Il riso e il pianto. Introduzione a Schopenhauer*, cit., pp. 37-50; F. Mockrauer, *Über Schopenhauers Erstlingsmanuskripte*, in *JB* IV (1915), pp. 135-167; G. Melli, *La «coscienza migliore»*, in Id., *La filosofia di Schopenhauer*, Bernardo Seeber, Firenze 1905, pp. 279-320; E. Mirri, *Un concetto perduto nella sistematica schopenhaueriana. La «migliore coscienza»*, in AA.VV., *Schopenhauer e il sacro*, a cura di G. Penzo, EDB, Bologna, 1987, pp. 59-82; Id., Saggio introduttivo. *Volontà e idea nel giovane Schopenhauer*, in A. Schopenhauer, *La dottrina dell'idea. Dai frammenti giovanili a Il Mondo come volontà e rappresentazione*, Armando Editore, Roma 1999, pp. 8-32; AA.VV., *Better Consciousness. Schopenhauer's Philosophy of Value*, edited by A. Neill and C. Janaway, Wiley-Blackwell, 2009; P. Wapler, *Die geschichtlichen Grundlagen der Weltanschauung Schopenhauers*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", XVIII, (1905), pp. 369-394 e 507-536.

(*das Genie*) artistico-filosofico e con la virtù del *santo* (*der Heilige*). Il filosofo di Danzica volle marcare il carattere radicalmente trascendente e sovrasensibile di tale coscienza e, per questo motivo, l'associò alle prospettive che esprimono maggiormente l'apertura della natura umana a qualcosa di radicalmente distante dall'esistenza empirica e temporale, sottomessa alle forme della conoscenza fenomenica. L'accesso *estetico* della genialità artistica alla coscienza migliore e quello *etico* dell'uomo virtuoso servirono dunque a esprimere l'apertura al sovrasensibile.

Il *bessere Bewußtsein* si riferisce a un orizzonte di eterna e quieta perfezione, che il filosofo tedesco, servendosi in diversi casi a immagini proprie della tradizione religiosa cristiana, presenta come «regno della luce, della quiete, gioia, grazia, armonia e pace»². Nonostante il ricorso in diverse annotazioni a un linguaggio religioso, lo schiudersi della coscienza migliore non significò per Schopenhauer epifania della divinità. A conferma di ciò, in un'annotazione del 1813, dopo aver premesso che «due qualità inseparabili di Dio, sono la *personalità* e *causalità*, che debbono sempre esserci nel concetto di Dio, sono le caratteristiche più necessarie, appena le si toglie si può bensì parlare ancora di Dio, ma non più pensarlo»³, il pensatore afferma che la «coscienza migliore (sovrasensibile, extratemporale)»⁴ innalza l'uomo in un mondo sottratto al rapporto soggetto-oggetto e, quindi, privo dei concetti di personalità e causalità, che appartengono alla dimensione fenomenica. Malgrado ciò, aggiunge il pensatore, è possibile «usare simbolicamente l'espressione Dio»⁵ per esprimere la coscienza migliore, anche se ciò non dovrebbe avvenire tra i filosofi. Risulta evidente che l'orizzonte della coscienza sovrasensibile è lontano da ogni pro-

² *HN I*, nr. 91, p. 54; tr. it. cit., p. 72.

³ *Ivi*, nr. 81, pp. 41-42; tr. it. p. 55.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

spettiva teologica, e che il senso di sacralità da essa irradiata evoca tuttalpiù la valenza impersonale e trascendente del concetto di *divino* (attributo delle idee) in Platone.

L'abissale distanza dal mondo sensibile, esperita nella virtù e nella bellezza, significa, da un punto di vista gnoseologico, distacco dalla conoscenza fenomenica e soprattutto dalla razionalità⁶. Ciò, in verità, non significò l'abbandono di un'elaborazione metafisica, che venne rischiarata e alimentata dall'invisibile nell'uomo, dalla immediata liberazione del «suo migliore, intimo sé»⁷ dalla illusione, dalla mancanza di valore dell'essere empirico. A tal proposito, Schopenhauer in un frammento berlinese del 1813 scrive:

«Questo mondo (cioè la nostra coscienza empirica, sensibile, intellettuale nello spazio e nel tempo) deve il suo sorgere solo a ciò che secondo la massima della nostra coscienza migliore non dovrebbe essere, ma è la direzione inversa»⁸.

Considerando ciò, secondo il giovane Schopenhauer, il mondo empirico, che corrisponde alla coscienza che abbiamo di esso, ossia alla nostra *coscienza empirica* (*das empirische Bewußtsein*), si presenta, da un punto di vista assiologico, come una negativa deviazione rispetto a una superiore e positiva dimensione sovrasensibile, che assume il significato di un originario dover-essere. In confronto all'immutabile quiete del mondo sovrasensibile, colto dalla coscienza migliore, il mondo sensibile, sottomesso alle forme della coscienza

⁶ Questo tema emerge, in particolare, nella prima annotazione, scritta a Berlino nel 1812, in cui compare la nozione di *bessere Bewußtsein*. In tale annotazione il pensatore tedesco scrive che la coscienza migliore «è situata al di là di ogni esperienza, e quindi di ogni ragione sia teoretica sia pratica (istinto), e non vi ha niente a che fare, se non in quanto, per il misterioso collegamento che ha con essa nell'individuo, vi si imbatte, e allora sorge per l'individuo la scelta se vuol essere ragione o coscienza migliore». Ivi, nr. 35, p. 23; tr. it. p. 30.

⁷ Ivi, nr. 58, p. 32; tr. it. p. 42.

⁸ Ivi, nr. 79, p. 41; tr. it. p. 54.

za empirico-rappresentativa, tra cui, lo spazio e il tempo, appare mutevole, molteplice e relativo, dunque l'esistenza in esso è priva di valore, infatti, nota il filosofo, essa è «per sua natura fuggevole, senza consistenza, un'ombra inafferrabile, un filo senza spessore, senza consistenza, una linea matematica, che non acquista spessore neanche con una lunghezza infinita»⁹.

Da quanto detto, emerge un dualismo tra *coscienza migliore* e *coscienza empirica* che manifesta in numerose annotazioni giovanili di Schopenhauer il contrasto insanabile tra *due mondi*: all'instabile e relativa esistenza nel tempo del mondo empirico, che è il «regno del caso e dell'errore»¹⁰, si contrappone l'immutabile permanenza in sé di quello eterno. A dire il vero, il concetto di coscienza migliore, frutto della considerazione e assimilazione schopenhaueriana delle sue prime esperienze intellettuali ed esistenziali, condusse il filosofo a *due distinte fasi* di speculazione. Nella prima fase (la più lunga, che va dal 1812 agli inizi del 1814) è preminente una cornice filosofica di tipo platonico-dualistico, in cui domina la scena la contrapposizione tra verità ed errore, eternità e caducità, ovvero la dottrina dei due mondi; mentre nella seconda fase (che va dalla primavera del 1814 fino alla scomparsa terminologica del *bessere Bewußtsein* in favore della *noluntas* nell'estate 1814) si assiste a una contrapposizione, tutt'interna alla sfera metafisica e dal forte carattere mistico, tra *coscienza migliore* e *volontà di vita (der Wille zum Leben)*.

Le prime annotazioni relative alla coscienza migliore pongono in rilievo il profondo influsso del dualismo platonico su Schopenhauer. Attraverso l'adattamento del platonismo al suo bisogno spirituale di oltrepassamento e svalutazione dell'ordine naturale-temporale e mediante un'interpretazione platonica, cioè dualistica, di quelle concezioni e linguaggi filosofici in cui riscon-

⁹ Ivi, nr. 143, p. 85; tr. it. p. 112.

¹⁰ Ivi, nr. 20, pp. 14-15; tr. it. p. 19.

trò una presenza della «eterna verità»¹¹, Schopenhauer sviluppò la prima fase della dottrina della coscienza migliore¹². Nell'idealismo di Platone, oltre a uno schema di elaborazione filosofica di tipo dualistico, fondato sull'opposizione tra essenziale ed inessenziale, il giovane Schopenhauer poté trovare anche una forma d'innalzamento alla visione dell'eterno, una facoltà conoscitiva sovrasensibile:

«L'intuizione coglie l'essenza più intima, l'*idea platonica*, il significato dei geroglifici dell'apparenza infinitamente varia. Dal momento che una tal conoscenza, la separazione del nocciolo dal guscio, è lo scopo della vera filosofia, quest'ultima forza dello spirito è assolutamente indispensabile e anch'essa non è scienza ma arte»¹³.

Platone parla di un'intuizione intellettuale, di un'intellezione (*nóesis*), che consiste in una contemplazione dei modelli eterni degli enti del mondo temporale. Schopenhauer accolse nel suo pensiero il valore di fondo di tale conoscenza: la *verticalità*, la natura ascendente che la caratterizza, perché essa è in grado di oltrepassare l'illusorio mondo sensibile per cogliere l'essere reale. Nell'intuizione ideale, che Schopenhauer associò alle straordinarie capacità conoscitive del genio artistico, «non scorgiamo più le cose nel fluire del tempo,

¹¹ Ivi, nr. 14, p. 10; tr. it. p. 14.

¹² Riguardo a tale periodo della speculazione schopenhaueriana, il Riconda nota giustamente: «l'influsso platonico è più forte che mai, e si manifesta nella forma più chiara quello che ci pare essere il motivo platonico soggiacente allo "spirito" dello schopenhauerismo, all'intuizione fondamentale di esso, attorno alla quale viene disponendo i suoi pensieri e che finisce con il fornirgli il quadro strutturale entro cui collocarli. Ancora occorre notare che il platonismo non si riassume per lui in una dottrina (in un dogma!), o in un complesso di dottrine, ma è innanzitutto un determinato modo di sentire la vita e di comprendere l'esistenza umana, una *Weltanschauung*» (G. Riconda, *Schopenhauer interprete dell'occidente*, cit., p. 115). Tale *Weltanschauung* è il dualismo vissuto e teorizzato dal giovane Schopenhauer tra eterno e temporale.

¹³ *HN I*, nr. 54, p. 30; tr. it. cit., p. 30.

nel nesso di causa e effetto che l'intelletto afferra facendone condizione di ogni apparenza, ma strappate da quell'eterno flusso di tutte le cose»¹⁴. Secondo l'interpretazione schopenhaueriana del discorso platonico, nella contemplazione o intuizione ideale l'uomo superiore esperisce la sospensione dei legami con l'esistenza sensibile e l'oblio della coscienza empirica (intelletto, ragione e sensibilità), conseguendo la *liberazione estetica* della coscienza migliore, che può avvenire in modo sereno (sentimento del bello) o in modo contrastato (sentimento del sublime). La genialità artistico-filosofica (Schopenhauer pensò soprattutto a se stesso) riesce, grazie alla natura extratemporale e sovrasensibile della contemplazione, a svincolarsi dalla propria individualità e dall'illusoria dimensione empirica, cogliendo l'eternità¹⁵.

In verità, il giovane Schopenhauer assimilò dall'intuizione sovrasensibile di Platone e, più in generale, dalla sua dottrina solo ciò che era in accordo con il suo ardente bisogno metafisico. Per il pensatore di Danzica, infatti, la contemplazione o intuizione delle idee, che è un contrassegno del genio, presenta una natura irrazionale, irriflessiva¹⁶, e, inoltre, possiede i caratteri dell'evento im-

¹⁴ Ivi, nr. 80, p. 41; tr. it. p. 54.

¹⁵ A tal proposito, in un manoscritto berlinese del 1813, di poco precedente la sua Dissertazione, il pensatore tedesco scrive: «Non appena *osserviamo in modo oggettivo* le cose del mondo, ossia *contempliamo*, per il momento la *soggettività* e dunque la fonte di ogni miseria è scomparsa, siamo liberi e la coscienza del mondo sensibile ci sta di fronte come un estraneo che non ci tormenta più, nemmeno nell'osservazione, utile per la nostra individualità, del nesso di spazio, tempo e causalità, bensì vediamo l'idea platonica dell'oggetto. Questa liberazione dalla coscienza temporale lascia sussistere la coscienza migliore eterna». Ivi, nr. 86, p. 47; tr. it. p. 63.

¹⁶ A conferma di ciò, in una nota al manoscritto precedentemente citato, Schopenhauer scrive: «Con quanta maggior forza sensi e intelletto colgono un oggetto presente mentre la ragione, in quanto capacità del pensiero discorsivo, è in totale stato di inattività; tanto più perfetto sorge lo stato della contemplazione, mediante il quale, come si è detto, la coscienza migliore diventa libera». Ivi, p. 48; tr. it. p. 64.

mediato, fulmineo¹⁷. Secondo il giovane Schopenhauer, l'individuo s'innalza all'intuizione delle eterne idee grazie a un immediato superamento del *principio di ragione sufficiente*, che, in quanto legge fondamentale della coscienza empirico-rappresentativa, regola ogni aspetto della conoscenza fenomenica; mentre Platone descrive l'intellezione come il graduale, dunque non immediato, conseguimento di una pura razionalità. È il procedimento dialettico, che è un procedimento razionale, a consentire per gradi e mediazioni il superamento del sensibile per cogliere le essenze eterne, come si evince dal *Fedro*¹⁸. Nel *Simposio*, l'intellezione si configura come il fiore della razionalità, la luminosa visione di un pensiero che mira a cogliere le idee¹⁹. Al di là della *Lettera VII*²⁰ (in cui, in verità, la fiamma della conoscenza intellettuale, per il gradualismo e la fatica conoscitiva che la sostengono e per la svalutazione del sapere facilmente acquisito, non può certo essere intesa come immediata visione), la contemplazione delle idee di Platone appare più vicina all'intuizione intellettuale di Fichte e Schelling che all'intuizione geniale di Schopenhauer. I due idealisti tedeschi condividono con Platone la concezione di una natura assoluta del lo-

¹⁷ In riferimento all'immediatezza dell'intuizione ideale, in un'annotazione weimariana del 1814 leggiamo: «Non siamo mai stanchi di riempire lo staccio delle Danaidi, di essere simili al cane nella ruota che fa girare lo spiedo. Vaneggiamo di ghermire con la successione ciò che può essere afferrato solo d'un colpo, passando dal tempo all'eternità, dalla coscienza empirica alla coscienza migliore». Ivi, nr. 143, p. 85; tr. it. p. 112.

¹⁸ «SOCR. Credimi, Fedro, io sono innamorato di queste cose, delle suddivisioni e delle riunificazioni, per essere in grado di parlare e di pensare. E se ritengo che qualcun altro sia capace per sua natura di abbracciare l'unità che è naturalmente nel molteplice, lo seguo, "tenendo dietro alla sua traccia, come quella di un dio". E ancora quelli capaci di far ciò - dio sa se dico bene o male - li chiamo finora 'dialettici'». Platone, *Fedro*, tr. it. di P. Pucci, in Id., *Opere*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1974, I, p. 779.

¹⁹ «Cominciando dalle bellezze di questo mondo, in vista di quella ultima bellezza salire sempre, come per gradini, da uno a due e da due a tutti i bei corpi e dai bei corpi a tutte le belle occupazioni, e da queste alle belle scienze e dalle scienze giungere infine a quella scienza che è la scienza di questa stessa bellezza, e conoscere all'ultimo gradino ciò che sia questa bellezza in sé». Platone, *Simposio*, tr. it. di P. Pucci, in Id., *Opere*, cit., I, p. 708.

²⁰ Platone, *Lettera VII*, tr. it. di A. Maddalena, in Id., *Opere*, cit., II, pp. 1074-1080.

gos filosofico, ed esprimono la concezione di una purificazione spirituale (etica o estetica) della realtà empirica e umana tutt'interna all'affermarsi della ragione, così come il pensatore greco crede in un'elevazione politico-sociale dell'umanità grazie alla luce della sapienza filosofica. Dal canto suo, Schopenhauer si orientò verso una concezione mistica dell'intuizione sovrasensibile, associandola alle figure del genio e del santo: eccezionalità esistenziali, figure viventi come *straniere* nel mondo perché rivolte costantemente verso ciò che non è empirico.

La dottrina platonica, pur essendo il quadro filosofico di riferimento per l'iniziale speculazione metafisica di Schopenhauer, presentava un'inaccettabile relazione fra dimensione eterna e dimensione temporale, tra mondo intelligibile e mondo sensibile. Il radicale contrasto tra *bessere Bewußtsein* ed *empirische Bewußtsein*, tra mondo vero e mondo falso, non poteva ammettere alcuna forma di relazione fra i due mondi. Nella sua primissima fase d'elaborazione metafisica (1812-1813), il pensatore tedesco, ignorata la dimensione politico-sociale dell'opera platonica, accentuò i suoi aspetti dualistici e trascendenti per sostenere la valenza sovrasensibile della contemplazione ideale, ossia della pura conoscenza che esprime la liberazione estetico-teoretica della coscienza migliore. Schopenhauer combinò l'esaltazione romantica del genio e della conoscenza schiusa dall'arte, che rappresenta un aspetto fondamentale della sua formazione giovanile, con il dualismo platonico, dando vita a una metafisica dell'arte. Ciò non avvenne in Platone, sia per una svalutazione gnoseologica e ontologica del processo mimetico della creazione estetica, sia per la centralità nel suo pensiero dell'idea di un'elevazione etico-filosofica della comunità

umana, nettamente in contrasto con la natura individualista dello sguardo estetico-geniale sulla vita²¹.

Inoltre, a un'attenta analisi, Schopenhauer attraverso il suo personale connubio fra la religione dell'arte romantica (pensiamo alla *seconda lingua meravigliosa* di Wackenroder) e la metafisica platonica, si avvicinò all'orizzonte speculativo plotiniano. Infatti, tanto in Plotino, conosciuto in forma manualistica e attraverso le lezioni di Schleiermacher (studiato in maniera approfondita solo dal 1831-1832), quanto nel giovane Schopenhauer è presente il tema della valenza metafisica e assiologica dell'arte, che favorisce la liberazione dell'eterno nell'uomo. La verità e la beata quiete della dimensione sovrasensibile è per entrambi la meta di una dinamica conoscitiva e spirituale che si oppone all'esistenza sensibile e trova una fondamentale espressione nella visione estetica: sia per Plotino che per Schopenhauer la luce sovrasensibile della bellezza, colta dall'arte, indirizza l'uomo verso una dimensione trascendente.

La metafisica dell'arte del giovane Schopenhauer si basò sull'accentuazione del significato metafisico dell'intuizione ideale. L'arte, secondo Schopenhauer, conduce a una negazione teoretica del mondo empirico-temporale perché la contemplazione ideale, lo sguardo geniale immerge in una pura oggettività che separa, svincola dagli interessi individuali e dalle forme e leggi conoscitive della coscienza empirico-rappresentativa, liberando la coscienza sovrasensibile. In tal modo, l'individuo gode di una sospensione, di un oblio della sua esistenza empirico-temporale²². Due sono le forme, per Schopenhauer,

²¹ A tal proposito, lo Hübscher afferma giustamente: «Il problema da cui muove Schopenhauer non è la comunità, ma l'uomo, che ai livelli più alti non ha bisogno dello stato». A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., p. 111.

²² In un'annotazione Schopenhauer espone un metodo per favorire il passaggio dalla soggettività della conoscenza fenomenica alla pura oggettività dell'intuizione ideale. Il pensatore afferma: «Per passare, pur essendo in origine in una disposizione d'animo soggettiva, alla contemplazione oggettiva, posso suggerire come mezzo sperimentato quello di

dell'accesso estetico alla coscienza sovrasensibile, ossia il sentimento del *bello* e il sentimento del *sublime*. Nel bello, mediante la «*pura osservazione oggettiva di ogni oggetto* (eccettuato il brutto e il ripugnante)»²³, ossia attraverso la contemplazione dell'idea, si assiste a un sereno, privo di contrasti abbandono della coscienza empirica, legata al mondo sensibile, a favore di quella rivolta al mondo sovrasensibile. Nel sublime, invece, la coscienza migliore «irrompe a forza attraverso la temporalità»²⁴: si ha un contrasto tra la conoscenza fenomenica e la conoscenza ideale che si risolve in un'affermazione della seconda sulla prima e nella conseguente elevazione a una condizione spirituale di quiete. Alcune annotazioni di Schopenhauer testimoniano che il pensatore di Danzica, fin dalla giovinezza, seguì Kant nella concezione di una conflittualità alla base del sublime e nell'articolazione di esso in dinamico e matematico. Si discostò invece dalla concezione kantiana del bello, perché ritenne che «il bello è una specie del sublime, o meglio il sublime una specie del bello»²⁵: per Schopenhauer la differenza tra i due sentimenti non è sostanziale, bensì legata al grado di facilità e serenità con cui si accede all'intuizione ideale e alla liberazione della coscienza sovrasensibile, massimo nelle esperienze estetiche che tendono al bello, minimo in quelle che tendono al sublime.

L'importanza della conoscenza ideale e della dimensione estetica in quella che si può definire, con chiarimenti da fare, *prima fase* della dottrina della coscienza migliore (dal 1812 all'inizio del 1814) è certamente da mettere in relazione all'impostazione dualistico-platonica assunta dall'iniziale elaborazione metafisica di Schopenhauer. L'intuizione ideale, conseguita in modo armonico

costringere con forza l'immaginazione alla singolare illusione di non essere affatto presenti, di non essere nel luogo in cui si è, ma che ci sia solo quel che ci circonda». *HN I*, nr. 86, p. 48; tr. it. cit., p. 64.

²³ Ivi, p. 47; tr. it. p. 63.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ivi, p. 45; tr. it. p. 60.

o brusco dal genio artistico-filosofico, permette lo spegnimento teoretico del mondo sensibile e l'illuminazione di ciò che è per le comuni forme conoscitive dell'uomo un assoluto mistero. In tal modo, l'intuizione ideale appare in perfetto accordo con una prospettiva metafisica imperniata sul contrasto ontologico e assiologico tra il piano sovrasensibile e il piano sensibile: l'accesso estetico alla coscienza migliore afferma, da un punto di vista conoscitivo, la positività e il valore del mondo eterno e, allo stesso tempo, la negatività e il disvalore del mondo temporale. Ciò può avvenire, come è stato detto, sia grazie alla serena intuizione dell'idea nella visione «della natura vegetale e inorganica (paesaggio), della bella forma umana e dell'architettura»²⁶, sia in virtù di un'elevazione spirituale schiusa dal radicale contrasto tra la conoscenza ideale e la conoscenza sensibile. In base a ciò, nell'arte avviene una fuga dalla nostra vita, un lieto abbandono della conoscenza e dell'esistenza sensibile («il godimento dell'arte non appartiene alla vita, ossia alla coscienza prigioniera di intelletto e sensibilità»²⁷) che rivela una radicale negatività e, dunque, l'impossibilità di un riscatto. Inoltre, la visione estetica, permettendo un accesso, seppur temporaneo, alla coscienza migliore, conduce a un'interpretazione metafisica dell'esistenza, che viene considerata e valutata alla luce del serrato dualismo tra sensibile e sovrasensibile, ossia tra ciò che è negativo e ciò che è positivo in senso assiologico e ontologico²⁸.

²⁶ Ivi, p. 47; tr. it. p. 63.

²⁷ Ivi, nr. 109, p. 73; tr. it. p. 97.

²⁸ In un manoscritto weimariano del 1813, a tal proposito, Schopenhauer scrive: «Scambiandosi con il suo oggetto immediato, conoscendosi come essere temporale, credendo di essere divenuto e di dover trapassare - l'uomo è come uno che fermo sulla sponda segue con lo sguardo le onde e crede di essere lui a nuotare mentre le onde stanno ferme; ma è lui a star fermo e solo le onde si muovono». Ivi, nr. 121, p. 77; tr. it. p. 102.

La virtù e l'ascetismo del santo esprimono nei manoscritti giovanili di Schopenhauer la *liberazione morale* della coscienza migliore²⁹. Secondo il pensatore di Danzica, Il santo condivide con il genio artistico-filosofico l'intuizione ideale, riuscendo, in aggiunta, a proiettare la verità metafisica colta nella sua condotta di vita. In base a ciò, la virtù e l'ascetismo vennero presentati da Schopenhauer già nelle annotazioni giovanili come il migliore e più giusto completamento dell'intuizione ideale: se la contemplazione delle idee favorisce l'oblio del mondo temporale e la liberazione estetica della coscienza del mondo eterno, «la negazione e l'affermazione pratiche di quei due mondi sono ascetismo e virtù»³⁰, che traducono in concreti atti esistenziali il messaggio metafisico e assiologico della coscienza sovrasensibile, ossia il valore del mondo eterno e il disvalore del mondo temporale.

A dire il vero, la perfetta moralità del santo e la sua negazione pratica dell'esistenza sensibile appaiono, a un'attenta analisi, inseriti in modo non del tutto convincente all'interno della cornice metafisica giovanile di Schopenhauer. All'ascetismo e alla sua negazione pratico-morale dell'esistenza temporale manca nella metafisica della duplice coscienza una forte e significativa valenza soteriologica, questo perché Schopenhauer, prima della concezione dell'inquieta volontà di vita come cosa in sé dell'esperienza, si limitò a sottolineare la natura sovrasensibile ed eterna del fondamento della disposizione virtuosa o a parlare della forma morale della coscienza migliore nella santità, lasciando, però, nell'ombra una efficace spiegazione metafisica della comparsa

²⁹ In riferimento a ciò, in un'annotazione berlinese del 1813 leggiamo: «La *virtù* è l'affermazione dell'essere extratemporale, è anzi l'espressione immediata della coscienza di quest'essere: pura affermazione. - Ma nell'*ascetismo* vi si è aggiunta una negazione intenzionale, un vero e proprio rinnegare, respingere ogni temporalità in quanto tale. Eppure non vediamo come sua conseguenza una coscienza angosciata, non vediamo un Franz Moor. Al contrario si può dire che questo negare ciò che rende così difficile l'affermazione della virtù è il mezzo migliore per essere certi di quell'affermazione». Ivi, nr. 72, p. 39; tr. it. p. 51.

³⁰ Ivi, nr. 86, p. 46; tr. it. p. 61.

temporale e della negazione ascetica del mondo empirico. Se la realtà empirica non è altro che un'illusione priva di consistenza, il male e la sofferenza che la attraversano, bersaglio dell'ascetismo, o sono essi stessi illusione, privando di significato la loro negazione, o devono essere associati a un contenuto metafisico di cui sono espressione naturalistica. Stabilito che la coscienza migliore non è *il fondamento eterno* del mondo temporale, ma eterna alterità, pura trascendenza, bisognava individuare un fondamento, un principio di ciò che viene respinto dal santo affinché l'opera di negazione avesse un autentico valore salvifico.

Se la prospettiva di salvezza deve essere intesa come pura affermazione del sovrasensibile a scapito del sensibile, in una concezione filosofica radicalmente dualistica tale prospettiva è fin dall'inizio assicurata, perché una concezione del genere separa drasticamente, in termini platonici, «ciò che sempre permane invariabilmente costante»³¹ da ciò che è soggetto a divenire, manifestando un insolubile disaccordo tra le due dimensioni. Dato che nell'intuizione estetica emerge la nullità e la parvenza del mondo sensibile rispetto al mondo sovrasensibile, l'intensa e radicale opera di affermazione del sovrasensibile e di negazione mondana del santo appare superflua. Già, infatti, da un superiore punto di vista estetico-metafisico il mondo espresso dalla coscienza migliore si presenta come unica dimensione sussistente, mentre la coscienza sensibile e temporale e l'esistenza che a essa corrisponde si rivelano inesorabilmente privi di valore e destinati alla nullità³².

³¹ Platone, *Repubblica*, tr. it. di F. Sartori, in Id., *Opere*, cit., II, p. 308.

³² A conferma di ciò, il pensatore, in un'annotazione del 1813, che considera il dualismo tra coscienza migliore e coscienza empirica attraverso il duplice atteggiamento dell'uomo nei confronti della morte, afferma: «La malvagità altrui, di cui soffriamo, è per disposizione naturale anche in noi, e cagionata dunque dal nostro incarnarsi in uomini e per questo i suoi effetti ci toccano giustamente in sorte. L'elemento temporale in noi appartiene al tempo, deve

Il santo attraverso il suo ascetismo intende negare l'esistenza empirica non soltanto nell'ambito del puro conoscere, della contemplazione ideale, aspirando a un anticipato, *ante mortem*, annullamento nella positività espressa dalla coscienza migliore; ma, in realtà, la sua opera ascetica non sortisce reali effetti in una prospettiva metafisica che concepisce una dimensione sovrasensibile che sussiste in una distaccata ed eterna perfezione. La negazione mondana del santo appare, dunque, come un vano atto di eroismo all'interno della statica, in quanto caratterizzata dall'impossibilità di una relazione tra eterno e temporale, metafisica della duplice coscienza. Nella prima fase della dottrina della coscienza migliore Schopenhauer non aveva ancora elaborato la sua metafisica della volontà e, per tale ragione, non è presente il tema del corpo come chiave dell'interpretazione metafisica e morale del mondo, in quanto immediata visibilità naturale di un inquieto principio metafisico. A partire dal 1814, con l'affermarsi della metafisica che trova compiuta espressione nel *Mondo come volontà e rappresentazione* (1818), emerge una profonda valenza soteriologica della figura del santo-asceta, che rinnega il corpo, immediata oggettivazione della volontà di vita, per operare una radicale negazione del mondo fenomenico e della sua radice metafisica, accedendo in tal modo alla quiete e alla positività della *noluntas*. Nella fase iniziale della speculazione metafisica di Schopenhauer l'accesso al sovrasensibile appare, da quanto detto, limitato a un'immediata e temporanea sospensione delle forme della coscienza empirico-rappresentativa attraverso l'intuizione dell'idea.

soffrire e trapassare nel tempo, per esso non vi è salvezza». *HN I*, nr. 99, p. 69; tr. it. cit., p. 90.

2.2 Dall'incubo kantiano all'assimilazione del criticismo

Il dualismo della prima metafisica di Schopenhauer, che rivela l'influsso della dottrina platonica, si fonda essenzialmente sulla frattura insanabile tra il mondo della parvenza e il mondo vero, ossia tra quello sensibile e quello sovrasensibile. Alla luce di tale dualismo, il giovane Schopenhauer espresse la necessità di una catartica, veridica capacità di distinzione in ambito filosofico, risultando contrario, dopo un'iniziale e breve ammirazione, alle posizioni metafisiche dell'idealismo post-kantiano, che, in maniera ingiustificata, conducevano all'identificazione dei due mondi. Per la concezione dell'attività filosofica come sforzo di netta separazione tra dimensioni esistenziali e conoscitive inconciliabili, ad un certo punto, Kant rappresentò una figura chiave, anche se inizialmente il rapporto con il pensatore di Königsberg fu molto problematico.

Per un certo periodo, l'esigenza metafisica di Schopenhauer fu caratterizzata da un atteggiamento d'insofferenza, che era frutto della sua partecipazione alla temperie romantica, verso ogni limitazione alla conoscenza del sovrasensibile³³. Il febbrile bisogno metafisico di Schopenhauer lo condusse, fino al 1813, a momenti d'insofferenza anche nei confronti di Kant, che gli sembrò, in una glossa risalente al periodo universitario trascorso a Gottinga (1809-11), «un incubo (*ein Alp*) gravante su non pochi spiriti ardenti (*strebenden Gemüt*)»³⁴, ossia un filosofo che imponeva in modo rigido e implacabile restrizioni conoscitive agli assetati d'eternità, alle esistenze geniali e profonde (come Platone), cui era negato ogni possibilità di fuga dal sensibile. A un attento esame, l'inquietudine suscitata nel giovane Schopenhauer da Kant appare soprattutto il

³³ A tal proposito, il pensatore di Danzica dichiara in un manoscritto: «se mi considero come un che di extratemporale, tutto quel che appartiene a un altro ambito e mi risospinge in esso, fosse anche piacere - per me è disturbo e inferno». *HN I*, nr. 72, p. 38; tr. it. cit., p. 50.

³⁴ Ivi, nr. 17, p. 13; tr. it. p. 17.

risultato della sua iniziale interpretazione della condanna della speculazione metafisica formulata dalla *Critica della ragion pura*: il pensatore di Danzica pensò all'estensione ad ogni forma di coscienza, non solo a quella che si esaurisce in sensibilità e pensiero, della negazione di un accesso al sovrasensibile. In base a ciò, per Schopenhauer, Kant condannava illegittimamente alla sterilità metafisica ogni aspetto dello spirito umano, perfino quello che non trova origine nelle forme della soggettività trascendentale legata ai fenomeni, rendendo impossibile la distinzione tra una coscienza empirica ed una coscienza sovrasensibile, cioè liberata dal mondo fenomenico. Come mettono in luce alcune annotazioni, la durezza kantiana nelle restrizioni conoscitive rispecchiava agli occhi di Schopenhauer l'aridità del suo metodo filosofico, profondamente diverso da quello dell'artista-filosofo: la maniera di procedere di Kant, dotata di acume e di grande capacità di discernimento, ma priva di spirito contemplativo, gli sembrava quella del pensatore scientifico e ad essa contrapponeva quella di Platone, emblema della genialità artistica, «le sue creazioni sono sempre nuove, indipendenti dalla successione temporale, attinte dall'eternità (*aus der Ewigkeit geschöpft*)»³⁵.

Il giovane Schopenhauer fu molto critico anche nei confronti della dottrina morale di Kant, conservando tale posizione nel corso del tempo. Se, dal 1813, con il conseguimento della sua matura teoria gnoseologica e di un forte impegno filosofico di separazione tra eterno e temporale, le critiche teoretiche del pensatore di Danzica a Kant si ridussero notevolmente, riguardando soprattutto il sistema delle categorie e la confusione tra intelletto e ragione, la condanna delle concezioni etiche della *Critica della ragion pratica* non mutò mai d'accento. A giudizio di Schopenhauer, il principale errore della dottrina etica di Kant consiste nel porre la ragione come condizione dell'agire morale e

³⁵ Ivi, nr. 54, p. 30; tr. it. p. 40.

nell'insegnare che un'azione è virtuosa soltanto se segue massime razionali. L'autore del *Mondo* condannava in modo risoluto tale concezione perché «dedurre dalla ragione l'elemento morale nell'agire (*das Moralische in Handeln*) è blasfemia»³⁶, essendo la razionalità legata al mondo fenomenico e la moralità espressione del mondo sovrasensibile³⁷. Così come avviene per l'arte, la moralità, l'autentico impulso morale scaturisce dal *bessere Bewußtsein* e non dalla legge morale di Kant, che è solo, secondo l'interpretazione schopenhaueriana, una riduzione a principi astratti, da parte della razionalità, della visione del mondo propria dall'essere extratemporale dell'uomo. In più, è interessante porre in rilievo che, agli occhi del giovane Schopenhauer, la morale kantiana manifestava per la sua derivazione dalla razionalità, che è espressione della conoscenza fenomenica, la mancanza e, dunque, l'esigenza di un reale e autentico fondamento. Per tale motivo, a giudizio del pensatore di Danzica, la teoria etica di Kant incorre nell'ammissione, anche se solo come esigenza morale, dell'esistenza di Dio e dell'anima immortale³⁸.

Dopo un periodo di forti critiche a Kant, ad un certo punto (seconda metà del 1812), il *criticismo* venne concepito da Schopenhauer come una virtuosa attività filosofica di distinzione tra dimensioni inconciliabili. Così inteso, il *criticismo* permetteva sia di non ragionare sull'ineffabile sia di evocare in *modo negativo*, mediante una netta definizione del sensibile che pone come estraneo il sovrasensibile, la coscienza migliore. Più della metafisica di Platone, il cui dualismo ammette una comunicazione tra i due mondi, il pensiero di Kant

³⁶ Ivi, nr. 85, p. 44; tr. it. p. 59.

³⁷ Anche se per Schopenhauer la ragione, pur non riuscendo a cogliere la coscienza migliore, può permetterci di conservare sotto forma di massime astratte le sue indicazioni, rendendola «la bussola (*der Kompaß*), che anche nel buio guida il vascello della vita» (Ivi, nr. 85, p. 45; tr. it. p. 60), ciò attesta solamente la superiorità della capacità riflessiva dell'uomo rispetto all'animale e il carattere meramente strumentale della riflessione in ambito etico.

³⁸ In riferimento a questo tema, cfr. Ivi, nr. 82, p. 42; tr. it. p. 56.

esprimeva un'attenta e rigorosa separazione tra l'ideale e il reale, ossia tra il fenomenico e il noumenico, distinguendosi da quello dei dogmatici, che arbitrariamente confondono dimensioni in netto contrasto, e rivelandosi per questo autenticamente filosofico. Come nota Schopenhauer nella serie di frammenti giovanili che segnano l'inizio della sua adesione al criticismo³⁹, la razionalità è incapace di conoscere il sovrasensibile e, quindi, ricorrendo a essa non si può dire nulla di positivo intorno alla coscienza migliore, che si configura come un nulla oscuro e indecifrabile sia per la nostra ragione sia per la restante capacità conoscitiva dell'uomo, ovvero per la coscienza empirica, che è l'oggetto della gnoseologia kantiana. Per tali motivi, il filosofo del *Mondo* non azzardò, evitando aporie o illusioni, una scalata conoscitiva verso il sovrasensibile attraverso le facoltà ordinarie dell'uomo. Infatti, come insegna l'autore della *Critica della ragion pura*, per l'intelletto, i cui concetti «hanno significato solo nel temporale e nello spaziale (*nur im Zeitlichen und Räumlichen Bedeutung haben*)»⁴⁰, e in generale per la conoscenza ordinaria dell'uomo la realtà sovrasensibile «può essere designata solo con una x»⁴¹.

Alla luce di ciò, risulta evidente che Schopenhauer procedette sulla via tracciata da Kant riguardo alle possibilità conoscitive della natura sensibile-razionale dell'uomo, potendo comunicare con chiarezza soltanto cosa *non* è la coscienza migliore. Se la verità dell'orizzonte trascendente venne associata da Schopenhauer a una condizione spirituale ineffabile, la dottrina gnoseologica kantiana gli servì a descrivere e circoscrivere, pur con notevoli differenze nella concezione delle facoltà, l'ambito di validità della coscienza empirica:

³⁹ Si tratta di frammenti che risalgono alla seconda metà del 1812, quindi immediatamente successivi al periodo universitario a Berlino (semestre invernale 1811-1812 e semestre estivo 1812).

⁴⁰ Ivi, nr. 66, p. 35; tr. it. p. 46

⁴¹ *Ibidem*.

«Sappiamo che il mondo non è altro che una rappresentazione del soggetto conoscente e che esiste solo per quest'ultimo; che pertanto *sensibilità e intelletto esauriscono totalmente gli oggetti*, così come la ragione esaurisce i concetti»⁴².

Con le ordinarie facoltà conoscitive umane, che sono espressioni, per Schopenhauer, della coscienza empirica, risulta impossibile uscire dall'ambito fenomenico. I limiti invalicabili e il carattere condizionato della realtà fenomenica sono il frutto delle nostre stesse strutture conoscitive, portate alla luce da Kant e, in base a ciò, ogni metafisica che cerca di attingere all'eterno mediante l'*empirische Bewußtsein* conduce ad affermazioni false e contraddittorie. Kant ebbe il merito, secondo Schopenhauer, di non cedere alle lusinghe della cattiva metafisica dei filosofi dogmatici, che girano a vuoto «volendo spiegare l'eternità con leggi e rapporti della temporalità»⁴³.

In riferimento alla speculazione giovanile di Schopenhauer, Rüdiger Safranski scrive giustamente:

Le ispirazioni della coscienza migliore avevano cercato il loro linguaggio nelle reminiscenze romantiche e platoniche, mentre per la riflessione della coscienza empirica egli aveva seguito le orme di Kant⁴⁴.

Nella metafisica giovanile dell'autore del *Mondo come volontà e rappresentazione*, la radicale e insanabile opposizione tra la dimensione sensibile e quella sovrasensibile, ossia tra coscienza empirica e coscienza migliore, si traduce nell'impossibilità di una comunicazione razionale del sovrasensibile, essendo la razionalità, come ogni aspetto della conoscenza fenomenica,

⁴² Ivi, nr. 210, p. 115; tr. it. p. 152.

⁴³ Ivi, nr. 155, p. 90; tr. it. p. 118.

⁴⁴ R. Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, cit., p. 222.

un'articolazione dell'*empirische Bewußtsein*. Il giovane Schopenhauer, consapevole dell'impossibilità di conferire una *positiva* e adeguata intelligibilità razionale al mistero riguardante i rapimenti contemplativi dei geni artistici e l'agire virtuoso dei santi, si servì del linguaggio filosofico di Kant per esprimere la conoscenza fenomenica in tutte le sue articolazioni e per poter parlare in *modo negativo* della coscienza migliore⁴⁵.

Alla luce del radicale dualismo tra le due coscienze, ogni tentativo di pensare ed esprimere un nesso, un rapporto fra la dimensione sovrasensibile e la dimensione sensibile apparve al pensatore di Danzica impossibile e destinato a naufragare nella vanità dogmatica e nell'illusione. La condanna all'illusione della speculazione sul rapporto fra coscienza migliore e coscienza empirica esprime l'interpretazione di Schopenhauer del discorso di Kant sulla «parvenza trascendentale (*der transzendente Schein*)»⁴⁶, che caratterizza, secondo la *Critica della ragion pura*, la ragione quando muta la sua connaturata esigenza dell'incondizionato in conoscenza di esso, come si evince, tra l'altro, con le antinomie della Dialettica trascendentale, che sono il frutto di una speculazione cosmologica fondata sull'idea di *mondo* (totalità incondizionata del condizionato), illegittima da un punto di vista conoscitivo. Alcune annotazioni schopenhaueriane si soffermano sulle questioni cosmologiche che contraddistinguono la prima (questione dell'inizio o non inizio del mondo) e la quarta (questione dell'essere necessario come causa del mondo o negazione dell'essere necessario) antinomia della Dialettica trascendentale per far emergere le illusioni e le

⁴⁵ Riguardo all'impossibilità di una comunicazione positiva del sovrasensibile, è interessante quanto scrive Schopenhauer in un frammento berlinese del 1812, in cui compare per la prima volta il concetto di coscienza migliore: «Se vuole essere coscienza migliore, in senso positivo non possiamo dire altro di essa, giacché il nostro dire sta nell'ambito della ragione; possiamo quindi dire solo ciò che accade in quell'ambito, e in questi termini parliamo della coscienza migliore solo in senso negativo (*wir von dem bessern Bewußtseyn nur negativ sprechen*)». *HN I*, nr. 35, p. 23; tr. it. cit., p. 31.

⁴⁶ *Ivi*, nr. 96, p. 67; tr. it. p. 88.

contraddizioni che accompagnano ogni dogmatica ricerca di relazione fra *bessere Bewußtsein* ed *empirische Bewußtsein*, ossia fra dimensione sovrasensibile e dimensione sensibile. A tal proposito, a giudizio di Schopenhauer, sia nel quesito: «che cos'è la causa del mondo?»⁴⁷ sia nell'interrogativo: «il mondo ha un inizio?»⁴⁸ domina l'insensatezza al di là di ogni possibile risposta: si tratta di domande dalla natura insensata perché presuppongono, mediante determinazioni (causalità e successione temporale) della sola coscienza empirica, il rapporto fra essa e ciò che esprime la sua radicale negazione, ossia il *bessere Bewußtsein*. Anche se la speculazione fondata sul rapporto fra le due coscienze è senza senso, Schopenhauer, seguendo le orme di Kant, pone in evidenza che per l'uomo comune:

«questa parvenza trascendentale è inevitabile e non la si può rimuovere, non possiamo fare a meno di pensare la detta relazione, il peccato originale la esprime miticamente (*der Sündenfall drückt sie mythisch aus*)»⁴⁹.

Secondo il filosofo di Danzica, la relazione fra il mondo sensibile e temporale, che è espressione della coscienza empirica, e la dimensione che lo trascende, rappresentata dalla coscienza migliore, rivelando l'esigenza umana di superamento della finitezza, può trovare posto nella mitologia e nella religione, ma non può essere ammesso come discorso filosofico e conoscitivo fondato. In base a ciò, risulta necessaria, nella speculazione razionale, una spietata e drastica separazione del piano della finitezza e della temporalità da quello dell'eternità per esercitare la vera filosofia, ovvero il *criticismo*.

⁴⁷ Ivi, nr. 48, p. 28; tr. it. p. 37.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Ivi, nr. 96, p. 67; tr. it. p. 88.

La positività ontologica e assiologica della dimensione che, secondo le annotazioni giovanili di Schopenhauer, il *bessere Bewußtsein* coglie e rivela nei capolavori artistici e nella virtù ascetica dei santi sfugge alla conoscenza ordinaria dell'uomo, che riguarda i fenomeni, e non può essere descritta o comunicata mediante il linguaggio, che, essendo un prodotto della ragione, è valido solo per la dimensione fenomenica. Essendo la coscienza migliore un mistero indecifrabile per la ragione e per la conoscenza umana in generale, Schopenhauer non poteva iniziare da essa, descrivendo la sua natura e il suo ambito di validità, una riflessione filosofica volta alla netta separazione tra eternità e finitezza, ma doveva cominciare dal mondo fenomenico, cioè dalla coscienza empirica, che è la sua condizione. Attraverso un rigoroso esame filosofico della coscienza fenomenico-rappresentativa si poteva sia delineare con precisione l'estensione e i limiti del mondo da essa costituito, sia far emergere *negativamente* il mondo espresso dalla coscienza migliore, sostenendo, in tal modo, la speculazione metafisica. Un esame di questo tipo fu la Dissertazione di laurea schopenhaueriana del 1813: *La quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*.

2.3 La concezione giovanile dell'idea

Prima della *Willensmetaphysik*, l'idea platonica espressa nel pensiero schopenhaueriano l'oggetto di una conoscenza libera dalle forme e facoltà della coscienza empirica, che hanno validità nell'ambito fenomenico. In tal modo, l'idea risulta svincolata dal soggetto della conoscenza fenomenica, rivelando una pura e assoluta oggettività in cui s'immerge l'uomo che la coglie. L'idea platonica, in quanto puro oggetto in cui si specchia, s'immerge il soggetto nella

contemplazione, neutralizza l'intera gamma di relazioni fenomeniche, tra cui, i rapporti di tempo e di spazio, in cui si articola l'attività rappresentativa della coscienza empirica. Dato che è indipendente dalle forme fenomeniche dello spazio e, soprattutto, del tempo, l'idea si presenta come una dimensione oggettiva unitaria e totale, sottratta all'individuazione empirica (la presenza in un dato tempo e in un dato spazio) che caratterizza i fenomeni⁵⁰.

Come la coscienza migliore, l'idea platonica si erge stabile e luminosa sulla frammentarietà e relatività del mondo empirico, al di sopra delle determinazioni spazio-temporali, ma ciò rivela, a un attento esame, una prossimità dell'idea alla coscienza sovrasensibile (e al mondo da essa espresso) e non una loro identità. Il giovane Schopenhauer, infatti, nell'assimilazione della dottrina platonica conservò il dualismo tra mondo sensibile e mondo sovrasensibile, ma senza far coincidere quest'ultimo con l'idea. L'idea è prossima alla dimensione sovrasensibile perché, nella sua totale assenza d'individuazione e articolazione fenomenica, risulta essere dissolvimento dell'opacità empirica, dileguamento della patina fenomenica che lascia trasparire l'essere autentico; ma, pur essendo libera dalla coscienza empirica e dal *principio di ragione sufficiente*, l'idea rimane legata alla forma più generale della rappresentazione, ossia *essere un oggetto per un soggetto*, anche se la soggettività fenomenica è ridotta a mera intuizione di essa. Da tale aspetto, l'idea presenta un unico legame con la dimensione empirico-rappresentativa, ed è ciò che le permette d'essere colta nella vita e di schiudere la visione estetica che conduce alla verità metafisica: la dimensione ideale è l'ultimo strato, il più labile, del compatto tessuto rappre-

⁵⁰ In riferimento all'atemporalità dell'idea e, dunque, alla sua indipendenza dal mutamento determinato dalla successione temporale, in una sua annotazione il giovane Schopenhauer afferma in maniera suggestiva: «Che differenza fa che io osservi un albero e che uno mille anni fa osservasse un albero? Nessuna! Si tratta in entrambi i casi dell'oggetto albero nella coscienza del soggetto; è l'idea dell'albero, che non conosce né intende il tempo». Ivi, nr. 213, p. 120; tr. it. p. 159.

sentativo, quello che aderisce immediatamente all'essere in sé, che dà al sovrasensibile, attraverso una rarefatta, trasparente fenomenicità, la possibilità d'esprimersi nella bellezza. In virtù della prossimità dell'idea alla dimensione trascendente, l'intuizione ideale esprime nelle annotazioni giovanili di Schopenhauer un mutamento coscienziale che allontana dall'inessenziale e avvicina all'essenziale, ossia un «eccitamento della coscienza migliore»⁵¹. In tal modo, l'idea platonica assume il significato di condizione del rivolgimento coscienziale che permette l'occultamento della conoscenza fenomenica e l'apertura alla conoscenza sovrasensibile. Considerando ciò, nel pensiero giovanile di Schopenhauer l'idea non rappresenta *una dimensione ontologicamente mediana* tra noumeno e fenomeno, una realtà che si pone a metà strada tra volontà metafisica e rappresentazione, come nel caso della dottrina matura⁵²; bensì, una prospettiva metafenomenica, un orizzonte conoscitivo che oltrepassa la coscienza empirica e, di conseguenza, la relazione dell'io con la sensibilità corporea e con il divenire empirico.

L'idea, inoltre, tenendo conto di alcune annotazioni giovanili di Schopenhauer, sembra anticipare la scomparsa del soggetto e del mondo della rappresentazione nel non-essere della morte mediante l'annichilimento teoretico e l'immersione contemplativa, mentre la mortificazione ascetica del corpo e delle sue pulsioni ne è un'anticipazione pratica. A conferma di ciò, Schopenhauer in un manoscritto del 1813, dopo aver posto in rilievo il mutamento della conoscenza delle cose che schiude la contemplazione delle opere d'arte (in particolare, i dipinti di nature morte), afferma che ciò avviene perché gli oggetti risultano stappati dalle forme della rappresentazione, come il nesso causa-effetto

⁵¹ Ivi, nr. 86, p. 47; tr. it. p. 63.

⁵² Cfr. in particolare A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, Leipzig 1819, in Id., *sämtliche Werke*, cit., Bd. II, pp. 197-316 (d'ora in poi *WI*); tr. it. di N. Palanga e G. Riconda, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano 1985, pp. 205-310.

e la successione temporale, e proiettati «in una silente, morta eternità»⁵³, che esprime la dimensione ideale⁵⁴, nella quale risulta trascinato anche il soggetto conoscente che accede a una condizione di estraneità alla conoscenza e all'esistenza fenomeniche, ossia passa a uno stato di assoluta oggettività⁵⁵.

Il carattere unitario e universale dell'idea platonica, che si erge al di sopra della mutevolezza e la molteplicità dei fenomeni, condusse il giovane Schopenhauer a un suo confronto con il concetto, come testimoniano alcuni suoi manoscritti. La forma concettuale riesce a conferire unità e stabilità al complesso, mutevole mondo sensibile perché unisce sotto di sé una molteplicità di rappresentazioni intuitive attraverso un'attività astrattiva della ragione, che pone in primo piano i caratteri comuni e sullo sfondo gli elementi di diversità. In virtù di ciò, nota Schopenhauer in un'annotazione weimariana del 1814:

«Mediante la facoltà dei concetti (ragione) abbracciamo tutte le rappresentazioni possibili, abbiamo una *panoramica* completa della vita, indipendentemente dal tempo, è come se avessimo sempre uno spaccato rimpicciolito, senza colori, astratto, matematico del mondo intero»⁶².

⁵³ *HN I*, nr. 80, p. 41; tr. it. cit., p. 54.

⁵⁴ Nella stessa annotazione, riguardo al mutamento che interessa l'oggetto e, dunque, la sua conoscenza nella contemplazione estetica, si legge: «la cosa stessa nella sua particolarità era condizionata dal tempo e dalle condizioni dell'intelletto, qui vediamo che questa connessione è tolta e rimane solo l'*idea platonica*». *Ibidem*.

⁵⁵ Il passaggio da uno stato soggettivo a uno stato oggettivo della conoscenza, con la conseguente sospensione dei rapporti fenomenici (temporali, spaziali e causali) delle cose con l'individuo, è espresso in un'annotazione del 1813, scritta a Rudolstadt durante il periodo di stesura della *Quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*, dall'influsso che sortisce la visione disinteressata della realtà: «Tutte le cose, anche le più vicine, ci appaiono provviste di questa magia e bellezza estranea quando, osservandole, dimentichiamo tutte le loro relazioni con noi o con ciò che si riferisce o può riferirsi a noi». Ivi, nr. 106, p. 72; tr. it. p. 95.

L'affinità che emerge tra l'idea e il concetto per quanto riguarda il superamento delle determinazioni spaziali e temporali degli enti fenomenici non poteva cancellare la radicale differenza tra il carattere intuitivo della prima, che è colta dall'intuizione estetica, e il carattere astratto del secondo, che è il frutto di un processo astrattivo della ragione⁵⁶. Schopenhauer riscontrò sia nell'idea che nel concetto un superamento dell'instabilità empirica, un arresto del frenetico divenire fenomenico, ma l'idea, essendo l'oggetto di una pura e concentrata intuizione, non venne mai ridotta al concetto, nonostante il pensiero platonico invitasse a farlo, come il pensatore tedesco nota in un passo di un esteso manoscritto berlinese del 1813, dedicato a questioni logiche e gnoseologiche:

«Al concetto appartiene tutto ciò che Platone dice delle idee, che poi sono propriamente concetti. Egli le contrappone alle intuizioni date sensibilmente o alle cose particolari, ripetendo che queste mutano continuamente e sono transeunti: invece il concetto è l'*ἀεὶ ὡσαύτως ὄν*, l'immutabile e imperituro. La mutabilità delle cose reali si basa sul fatto che esse sono materia e forma, e la materia permane mentre la forma muta. Ma il concetto non è che forma»⁵⁷.

Il giovane Schopenhauer concentrò la sua attenzione sugli aspetti dualistici e trascendenti del platonismo, che vennero accentuati all'interno della sua inizia-

⁵⁶ Il giovane Schopenhauer sottolineò i vantaggi che derivano dall'attività astrattiva della ragione e la superiorità conquistata, grazie ad essa, dall'uomo nei confronti degli animali; ma si distanziò presto, 1812-1813, da ogni prospettiva conferente al puro pensiero un ruolo egemone rispetto alla sensibilità nella conoscenza della realtà. Già nella primissima visione gnoseologica di Schopenhauer, infatti, le rappresentazioni astratte o concetti apparivano in una posizione secondaria rispetto a quelle intuitive nell'attività conoscitiva perché si presentavano come la traduzione in una forma astratta di quest'ultime. Per il filosofo di Danzica la conoscenza fenomenica deriva primariamente dall'intuizione sensibile, che a partire dal 1813, anno della *Quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*, è vista come il prodotto dell'attività combinata di sensibilità e intelletto.

⁵⁷ Ivi, nr. 93, p. 56; tr. it. pp. 74-75.

le elaborazione metafisica. La dottrina delle idee rappresentava il fondamento del platonismo trascendente e Schopenhauer ne fu affascinato, trovando in essa una traduzione filosofico-metafisica, luminosa e autorevole, della sua esigenza spirituale di affermazione della dimensione sovrasensibile e negazione della dimensione sensibile. A un'attenta interpretazione, nell'assimilazione dell'idea platonica, Schopenhauer s'impegnò a separarla da ogni legame con la conoscenza razionale, che, secondo il filosofo tedesco, riguarda l'ambito fenomenico, lasciando in tal modo emergere come essere autentico un perfetto mistero per la conoscenza ordinaria e l'esistenza, ossia la coscienza migliore. Ciò non determinò la sostituzione dell'idea platonica con la coscienza migliore, con la scomparsa della prima a favore della seconda, infatti l'idea, riformulata in un senso irrazionale-intuitivo e sottoposta a una limitazione della sua valenza metafisica per distinguerla dal *bessere Bewußtsein*, assunse nella dottrina giovanile di Schopenhauer il significato di oblio della coscienza empirica e del principio di ragione sufficiente, di *epochè teoretica-fenomenica* che suscita la coscienza sovrasensibile⁵⁸.

Nello stesso periodo, primavera del 1814, in cui il pensatore tedesco giunse a un'interpretazione metafisica del corpo e della natura attraverso il concetto di *Wille zum Leben*, la sua concezione dell'idea subì un'intensa, anche se breve, evoluzione, che condusse a una posizione speculativa definitiva su di essa. In particolare, in un'annotazione scritta a Dresda nella primavera del 1814 l'idea viene assimilata alla realtà sovrasensibile attraverso la sua identificazione con

⁵⁸ Nonostante fosse questo il principale significato dell'idea platonica nella filosofia iniziale (1812-1814) di Schopenhauer, in alcuni casi emersero delle incertezze e ambiguità, come pone in rilievo lo Hübscher. A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., pp. 111-112.

la cosa in sé di Kant⁵⁹. In un'altra annotazione, di poco successiva, Schopenhauer giunse a identificare l'idea o cosa in sé kantiana con la dimensione car-
dine della sua nuova dottrina metafisica, cioè la volontà di vita⁶⁰. In base a ciò,
emerge un mutamento speculativo sull'idea che può essere interpretato alla lu-
ce dell'improvvisa e intensa evoluzione che caratterizzò la filosofia di Schope-
nhauer con la scoperta del *Wille zum Leben*. Fu una fase concitata, in cui la
consapevolezza dell'importanza della concezione dell'inquieta volontà di vita
come radice metafisica del mondo fenomenico si unì alla necessità di non ri-
nunciare alla positività di un orizzonte trascendente, privo di rapporti mondani.

Nella sua nuova prospettiva filosofica, che considerava il mondo naturale
come fenomeno di un volere metafisico, Schopenhauer con ogni probabilità as-
similò inizialmente l'idea platonica, che nelle annotazioni giovanili del filosofo
è distinta dalla perfetta trascendenza espressa dalla coscienza migliore, alla vo-
lontà di vita per garantire una distinzione tra l'inquieto fondamento metafisico
della natura o in sé dell'apparenza, connotato in modo negativo, e una dimen-
sione trascendente, connotata in modo positivo. A conferma di ciò, è significa-
tivo che alla fine di un'annotazione risalente a questo periodo la dimensione
della coscienza migliore conservi una valenza sovrasensibile e trascendente
(«non conosce né oggetto né soggetto»⁶¹) che la distingue dalla connotazione
oggettiva dell'idea («l'idea platonica è un oggetto»⁶²), identificata nella stessa
annotazione con la cosa in sé di Kant. Schopenhauer nella distinzione della co-
scienza migliore dal fondamento metafisico del mondo fenomenico (idea come

⁵⁹ «L'idea platonica è la cosa in sé di Kant ossia libera da tempo e spazio e in tal modo da
pluralità, mutamento, inizio e fine. Essa solo è l'ὄντως ὄν o la cosa in sé». *HN I*, nr. 250, p.
150; tr. it. cit., p. 198.

⁶⁰ «L'idea o la cosa in sé deve essere considerata come una volontà di cui i corpi sono
l'obietività, dunque non è affatto rappresentazione ma appunto cosa in sé». *Ivi*, nr. 287, p. 178;
tr. it. p. 237.

⁶¹ *Ivi*, nr. 250, p. 151; tr. it. p. 200.

⁶² *Ibidem*.

cosa in sé o volontà) sembrò, ad un'attenta analisi, anticipare una delle grandi questioni metafisiche della sua maturità speculativa: il tema di un residuo noumenico, ossia di una realtà metafisica che si sottrae alla manifestazione fenomenica (ciò che esprime la *noluntas* nel pensiero maturo del pensatore di Danzica).

Schopenhauer abbandonò presto l'identificazione tra idea e volontà di vita, e ciò lo portò a una concezione della realtà ideale corrispondente sostanzialmente a quella definitiva, esposta nel terzo libro del *Mondo come volontà e rappresentazione*, come testimoniano diverse annotazioni scritte a Dresda tra la primavera e l'estate del 1814. In particolare, in una di esse il filosofo scrive:

«Le idee non sono le volontà, ma il modo in cui le volontà diventano conoscibili, diventano conoscenza, conoscenza con cui diventa possibile una redenzione, ossia una negazione della volontà[...]Le volontà sono ciò che deve essere conosciuto. Gli individui sono apparenze di singole volontà mediante molte idee. La conoscenza della volontà è il mondo; la forma del mondo sono le idee. La forma dell'apparenza delle idee è il principio di ragione sufficiente, tramite cui diventano possibili la varietà, le cose particolari, gli individui. Che la volontà appaia sempre come individuo è l'espressione della sua nullità»⁶³.

⁶³ Ivi, nr. 321, p. 200; tr. it. p. 266.

CAPITOLO III

La Dissertazione del 1813 e la coscienza rappresentativa

3.1 Struttura e intenti della *Quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*

*La quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*¹ è la Dissertazione di laurea di Schopenhauer, scritta nel 1813 a Rudolstadt, dove il giovane pensatore trovò rifugio lasciando Berlino, minacciata dall'arrivo delle truppe napoleoniche². Nel 1847 il filosofo tedesco diede alle stampe una seconda edizione della sua Dissertazione, che risulta molto più ampia della precedente e che, inoltre, si caratterizza per un modo di argomentare e per un contenuto profondamente legati al pensiero maturo e alla dottrina del *Mondo*. Come lo stesso Schopenhauer afferma nella Prefazione a questa seconda edizione, la Dissertazione del 1847 si rivela un'opera profondamente mutata rispetto a quella del 1813:

¹ Sulla Dissertazione schopenhaueriana del 1813 cfr.: L. Moschettini, *La radice quadrupla del principio di ragione sufficiente di Arturo Schopenhauer, ovvero la teorica della cognizione*, Cosenza, Tip. municipale di F. Principe, 1884; F. C. White, *On Schopenhauer's: Fourfold root of the principle of sufficient reason*, Brill, Leiden 1992; H. Funke, *Das Problem Des Satzes Vom Zureichenden Grunde Bei Schopenhauer*, Kgl. bayer. Hofbuchdruckerei von Aug. Vollrath., Erlangen 1900; I. Vecchiotti, *Introduzione a Schopenhauer*, Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 9-17; G. Invernizzi, *Invito al pensiero di Schopenhauer*, Mursia, Milano 1995, pp. 37-49; N. De Cian, *Redenzione, colpa, salvezza. All'origine della filosofia di Schopenhauer*, cit., pp. 229-260; S. Giametta, *Schopenhauer e la quadruplici del principio di ragione*, in "Annuario filosofico", X (1994), pp. 375-388; D. Jacquette, *Schopenhauer's Circle and the Principle of Sufficient Reason*, in "Metaphilosophy", XXIII (1992), 3, pp. 279-287.

² Cfr. R. Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, cit. pp. 216-219.

«Per quanto era possibile, ho rimaneggiato il presente lavoro, e devo anzi considerare una fortuna particolare, data la brevità e l'incertezza della vita, che mi sia stato concesso di correggere a sessant'anni quello che avevo scritto a ventisei»³.

Nella seconda edizione della *Quadruplica* il testo della prima edizione risulta emendato e ripensato alla luce della matura e definitiva impostazione filosofica di Schopenhauer, incentrata sulla dottrina della volontà di vita, che fa la sua comparsa, tenendo conto delle annotazioni giovanili del filosofo, solo nel 1814, cioè un anno dopo la Dissertazione schopenhaueriana, e che nel 1818 viene comunicata per la prima volta al pubblico filosofico con il *Mondo come volontà e rappresentazione*, capolavoro seguito da altre opere che confermeranno il dogma fondamentale o «unico pensiero»⁴ della filosofia di Schopenhauer, ossia l'idea della volontà di vita come radice metafisica del mondo fenomenico.

La Prefazione schopenhaueriana alla prima edizione del *Mondo* pone in rilievo l'importanza della Dissertazione di laurea del 1813 sia per la nascita, sia per un'esaustiva comprensione del capolavoro filosofico del 1818: Schopenhauer la considera come una «introduzione e propedeutica»⁵ al *Mondo*, pensando soprattutto alla materia del primo libro. A causa di ciò, l'edizione originaria della *Quadruplica*⁶ si configura come un'opera fondamentale per uno studio genetico del pensiero maturo di Schopenhauer, ossia per cogliere le ra-

³ A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde: Eine philosophische Abhandlung*, Frankfurt am Main 1847, in Id., *sämtliche Werke*, cit., Bd. I, p. 5 (d'ora in poi *G II*); tr. it. di S. Giametta, *Sulla quadruplica radice del principio di ragione sufficiente*, Fabbri Editori, Milano 2004, p. 31.

⁴ *WI*, p. VII; tr. it. cit., p. 19.

⁵ *Ivi*, p. X; tr. it. p. 21.

⁶ A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (Dissertation 1813)*, Rudolstadt 1813, in Id., *Sämtliche Werke*, cit., Bd. VII (d'ora in poi *G I*); tr. it. di A. Vigorelli, *La quadruplica radice del principio di ragione sufficiente*, Guerini e Associati, Milano 1990.

gioni filosofiche e spirituali che portano alla sua formazione, e va, in base a ciò, preferita alla seconda edizione, che, essendo eccessivamente modellata sulla dottrina matura e sulle sue conseguenze gnoseologiche e filosofiche, non può essere considerata un'introduzione al *Mondo*. Infine, un ulteriore motivo per preferire l'edizione del 1813 a quella del 1847 è dato dalla considerevole riduzione e dallo stravolgimento in quest'ultima di alcune importanti tematiche (tra cui, quella dell'oggetto immediato e quella della critica alla dimostrazione kantiana dell'apriorità del principio di causalità) a causa dell'accentuazione di una prospettiva fisiologica e realistica a scapito di quella fenomenistica nella gnoseologia dello Schopenhauer della maturità.

Emergono nella *Quadruplica*, a un'attenta analisi, due specie di finalità. La prima, quella manifesta, esplicita, riguarda il mondo sensibile: descrivere le quattro forme in cui si articola il principio di ragione e illustrare, in questo modo, le possibilità della facoltà conoscitiva umana. La seconda, che è implicita, celata, è di capitale importanza per la metafisica dualistica del giovane Schopenhauer: delineare con chiarezza l'estensione e il significato della conoscenza fenomenica, che presenta come sua legge fondamentale il principio di ragione, per liberare il sovrasensibile dalle determinazioni del mondo sensibile, lasciandolo così emergere in *modo negativo*, ossia per esclusione di ciò che gli è radicalmente estraneo. A tal proposito, Schopenhauer scrive in un'annotazione del 1813:

«Il filosofo, colui che dipana tutte le apparenze della vita, è come il chimico che separa (*gleich dem scheidenden Chemiker*): egli libera la coscienza migliore da tutto quello a cui può essere legata, e la ottiene libera e pura (*und erhält es frei und rein*)»⁷.

⁷ *HN I*, nr. 119, p. 76; tr. it. cit., p. 101.

Considerazioni sulla coscienza empirica e sulle forme del mondo fenomenico sono presenti nei manoscritti coevi alla *Quadruplici*, anche se in essi domina la scena speculativa la misteriosa luce della coscienza migliore, al cospetto della quale impallidisce qualsiasi tematica gnoseologica. Nella Dissertazione del 1813, invece, la coscienza sovrasensibile non compare mai, mentre la coscienza empirica è ampiamente presente, essendo le sue rappresentazioni l'ambito di validità del principio di ragione nelle sue diverse forme. La coscienza empirica esprime, per il filosofo tedesco, il soggetto inesplicabile della conoscenza, che conosce gli oggetti in tanti modi quante sono le facoltà conoscitive in cui si articola⁸. La relazione fra soggetto e oggetto è posta nella *Quadruplici* come «struttura originaria e intima peculiarità»⁹ della coscienza empirica e, in virtù di ciò, come forma universale e necessaria della conoscenza umana, che ha un carattere fenomenico e si presenta come attività rappresentativa del soggetto conoscente¹⁰.

L'intima struttura dell'*empirische Bewußtseyn* si manifesta nelle diverse facoltà conoscitive dell'uomo, che producono le rappresentazioni (oggetti per il soggetto) su cui opera, collegandole, il principio di ragione sufficiente, che si articola in quattro forme, dando il titolo¹¹ alla Dissertazione del 1813. Secondo

⁸ In un passo del terzo capitolo della *Quadruplici* si legge: «La nostra coscienza, in quanto si manifesta come sensibilità, intelletto e ragione (*so weit es als Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft erscheint*), si scinde in soggetto e oggetto e, oltre a ciò, non contiene altro». *GI*, p. 18; tr. it. cit., p. 43.

⁹ Ivi, p. 93; tr. it. p. 169.

¹⁰ A proposito del carattere rappresentativo della conoscenza umana, il pensatore di Danzica afferma: «Essere oggetto per il soggetto ed essere una nostra rappresentazione è la stessa cosa. Tutte le nostre rappresentazioni sono oggetti del soggetto (*Alle unsre Vorstellungen sind Objekte des Subjekts*) e tutti gli oggetti del soggetto sono nostre rappresentazioni. Ma nulla di sussistente per sé e di indipendente, come nulla di singolo e isolato, può divenire oggetto per noi». Ivi, p. 18; tr. it. p. 43.

¹¹ Il titolo della Dissertazione di Schopenhauer apparve poco seducente a sua madre Johanna, che parlò ironicamente di «qualcosa per i farmacisti». *Ges*, p. 17; tr. it. cit., p. 359.

Schopenhauer, Il *Satz vom zureichenden Grund*, espresso nella formulazione di Wolff («nulla è senza una ragione perché sia»¹²), risulta essere nella sua generalità la legge della connessione *a priori* e, dunque, necessaria delle rappresentazioni o oggetti. In questa forma generale o “radice” esso è la comune espressione di quattro leggi conoscitive che mettono in relazione, con diverse e specifiche forme di necessità, quattro classi d’oggetti correlate ad altrettante facoltà del soggetto conoscente. In virtù di ciò, nella Dissertazione schopenhaueriana del 1813, l’esame della struttura della conoscenza fenomenica coincide con l’analisi e l’esplicazione del principio di ragione, che governa la dimensione oggettiva (costituita da quattro classi di rappresentazioni) e fa emergere le facoltà e le forme del soggetto di cui gli oggetti sono determinazioni. Il *mondo della rappresentazione* è il frutto del rapporto fra il soggetto rappresentante e l’oggetto rappresentato, ed entrambi vengono considerati dallo sguardo critico-filosofico di Schopenhauer attraverso il filo conduttore del *Satz vom Grund*, che, collegando le rappresentazioni delle quattro classi, rende il mondo un complesso ordito di relazioni, in cui è assente ogni stabilità e in cui domina la mutevolezza:

«[...]quel mondo che il sublime Platone ripetutamente svaluta come *ἀεὶ γινόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον, ὅντος δὲ οὐδέποτε ὄν*, la cui conoscenza sarebbe solo una *δόξα μετ’ αἰσθήσεως ἀλόγου*, e che il cristianesimo ha, con ragione, chiamato la temporalità»¹³.

Come nota il pensatore tedesco in una breve e acuta analisi storico-filosofica, esposta nel secondo capitolo della sua Dissertazione, la struttura del principio di ragione fu trascurata o considerata in maniera incompleta dalla tradizione fi-

¹² *GI*, p. 7; tr. it. cit., p. 25.

¹³ *Ivi*, p. 92; tr. it. p. 166.

losofica nel corso dei secoli. Il vero e proprio padre del *Satz vom zureichenden Grund* è Leibniz, cui si deve, dopo le confuse anticipazioni del principio da parte dei pensatori precedenti (Platone, Aristotele, gli Scolastici, Cartesio, Spinoza), la sua prima enunciazione formale. L'autore della *Monadologia*, inoltre, si differenzia dai filosofi che l'hanno preceduto perché «distingue molto precisamente *ratio cognoscendi* da *causa efficiens*»¹⁴, ponendo entrambe come due forme o applicazioni del principio di ragion sufficiente. A giudizio di Schopenhauer, nel periodo che intercorre tra Leibniz e Kant non furono individuate altre applicazioni del principio¹⁵; anzi, in alcuni casi vennero confuse le due applicazioni scoperte. Per superare le confuse concezioni dei pensatori precedenti e per far emergere le forme del *principium rationis sufficientis* ignorate, il pensatore di Danzica s'impegnò in una precisa e completa descrizione della struttura di tale principio, ricorrendo, a tal fine, come metodo alla proficua sinergia fra due leggi: «quella della omogeneità (*Homogeneität*) e quella della specificazione (*Specifikation*)»¹⁶. Platone prima e Kant poi le considerarono le supreme leggi della ricerca filosofica, «anzi di ogni sapere in generale»¹⁷, e Schopenhauer si servì di entrambe per fornire un'esauriente esposizione, in cui emerge sia l'*unità* sia l'*articolazione in parti*, del principio fondamentale della conoscenza fenomenica. Al contrario di molti pensatori precedenti, Schopenhauer non si limitò nella considerazione del *Satz vom zureichenden Grund* all'utilizzo della sola legge dell'omogeneità, affidandosi esclusivamente a un

¹⁴ Ivi, p. 11; tr. it. p. 32.

¹⁵ In realtà, Wolff individuò una terza forma del principio, ossia il *principium essendi*, che si rivela però, a parere del pensatore di Danzica, inutile e inaccettabile, in quanto ciò che esso esprime, ossia la ragione della possibilità di un mutamento, risulta determinato da una catena di cause anteriori e, dunque, rimanda al principio di causalità (*principium fiendi*). Wolff parla in modo vago anche di una «causa impulsiva», cioè di una ragione che determina la volontà. Ivi, pp. 11-12; tr. it. pp. 33-35

¹⁶ Ivi, p. 3; tr. it. p. 19.

¹⁷ *Ibidem*.

processo generalizzante del pensiero «con l'inosservanza del suo opposto»¹⁸, dell'attività distinguente, che si fonda sulla legge della specificazione.

Nella Dissertazione del 1813, presentato il rapporto fra soggetto e oggetto come la struttura essenziale, originaria della coscienza empirico-rappresentativa, il pensatore tedesco pone, seguendo la legge dell'omogeneità, il collegamento *a priori* di tutte le possibili rappresentazioni del soggetto come la forma generale, definita "radice", del *principium rationis sufficientis*¹⁹. Ottenuto il «concetto di partizione più ampio (*Geschlechtsbegriff*)»²⁰, ossia il principio di ragione nella sua generalità, Schopenhauer distingue, applicando la legge di specificazione, le sue diverse forme. L'azione specificante si attua sulla base della suddivisione *induttiva* di tutti i possibili oggetti o rappresentazioni del soggetto in quattro classi, alle quali vengono fatte corrispondere le quattro diverse forme di collegamento necessario delle rappresentazioni in cui si articola il principio di ragione. Mediante la sua attività di specificazione, Schopenhauer fa emergere anche le facoltà conoscitive che producono le rappresentazioni su cui operano le quattro applicazioni del *Satz vom Grund*; d'altronde, come è stato chiarito in precedenza, la Dissertazione schopenhaueriana del 1813 realizza attraverso l'esame della legge conoscitiva da cui trae il nome anche un'esautiva esposizione delle caratteristiche della conoscenza fenomenica nel suo complesso, delineando con precisione l'estensione della sua validità.

Infine, Schopenhauer, anche se riconosce a Kant di avere mirabilmente isolato e specificato le strutture formali della conoscenza, non segue fedelmente nella *Quadruplici* la gnoseologia della *Critica della ragion pura*. Questo perché, pur utilizzando la terminologia filosofica di Kant, concepisce in maniera

¹⁸ Ivi, p. 4; tr. it. p. 21.

¹⁹ Da tale aspetto, la relazione fra soggetto e oggetto risulta essere, come nota acutamente il Vigorelli, la «radice soggettivistica del principio di ragione». A. Vigorelli, *Il riso e il pianto. Introduzione a Schopenhauer*, cit., p. 53.

²⁰ *GI*, p. 17; tr. it. cit., p. 43.

diversa le facoltà conoscitive e, inoltre, ritiene che il pensatore di Königsberg abbia accentuato eccessivamente la dimensione soggettiva della conoscenza fenomenica, perdendo di vista a volte l'importanza e la necessità del nesso fra soggetto e oggetto per la costituzione dell'esperienza²¹. Alla luce di ciò, l'indagine gnoseologica compiuta dal filosofo di Danzica nella Dissertazione del 1813 segue solo parzialmente le linee guida di Kant, riservandosi ampi margini di autonomia rispetto a esse.

La classificazione induttiva di tutte le possibili rappresentazioni della coscienza empirica è nella *Quadruplici*, come detto in precedenza, il presupposto della specificazione riguardante le diverse applicazioni del principio di ragione. Gli oggetti delle quattro classi, accomunati dall'essere relazionati, collegati in modo necessario da un'applicazione del *principium rationis sufficientis*, si possono paragonare agli elementi dei composti chimici, mentre le quattro forme del principio di ragione agli specifici legami o forze che tengono insieme gli elementi. La dottrina gnoseologica della *Quadruplici* è una chimica della conoscenza che non ammette mancanze e confusioni, procedendo sicura e rigorosa nell'ambito fenomenico, trovando una battuta d'arresto solo di fronte all'inesplicabilità del soggetto conoscente stesso, che, in quanto condizione dell'attività rappresentativa o conoscitiva, non può essere conosciuto. Le forme del principio di ragione individuate da Schopenhauer sono: il *principium rationis sufficientis fiendi* (la legge di causalità), il *principium rationis sufficientis cognoscendi* (la legge della conoscenza), il *principium rationis sufficientis essendi* (la legge dell'essere) e il *principium rationis sufficientis agendi* (la legge della motivazione). Si tratta di principi *a priori*, come la loro comune "radice", in quanto leggi della soggettività trascendentale (coscienza empirico-

²¹ A tal proposito, il filosofo di Danzica afferma: «Al puro intelletto non è data l'esperienza ma solo le sue leggi conoscibili *a priori*». Ivi, p. 32; tr. it. p. 67.

rappresentativa) e condizioni formali di ogni possibile connessione dei fenomeni.

3.2 La prima classe di rappresentazioni e il principio di causalità

La prima forma del *Satz vom Grund* considerata da Schopenhauer è la legge di causa-effetto (*das Gesetz der Kausalität*) o principio di ragion sufficiente del divenire. Il suo ambito d'applicazione è la dimensione delle rappresentazioni intuitive o oggetti reali, che vengono definite anche rappresentazioni complete (*die vollständigen Vorstellungen*), poiché presentano sia l'aspetto formale, espresso dalle forme *a priori* di spazio e tempo, che l'aspetto materiale, espresso dai dati sensibili, della conoscenza fenomenica. Le rappresentazioni intuitive sono le conoscenze primarie e fondamentali del soggetto della rappresentazione, dato che esprimono l'elaborazione intellettuale della diretta e immediata relazione dell'organismo di ogni soggetto con la realtà esteriore. Per l'autore della *Quadruplici*, il processo conoscitivo che conduce alla produzione delle rappresentazioni intuitive vede l'intelletto unificare mediante le sue categorie (tra le quali appare preminente la causalità) spazio e tempo riempiti sensibilmente, ossia di dati sensibili che si riferiscono all'oggetto reale. L'insieme delle rappresentazioni così prodotte costituisce «il mondo reale obiettivo (*die objektive reale Welt*)»²², in cui ogni oggetto occupa un determinato spazio in un determinato tempo. La legge di causalità connette, secondo Schopenhauer, gli stati delle rappresentazioni intuitive in modo che ogni nuovo stato di un oggetto sia, necessariamente e regolarmente, successivo rispetto ad un altro:

²² Ivi, p. 21; tr. it. p. 50.

«Un tale succedere (*Folgen*) si dice un risultare (*Erfolgen*) e il primo stato la causa, il secondo l'effetto»²³.

In tal modo, il nesso di causa-effetto rende il mondo dell'esperienza una necessaria e universale trama di relazioni oggettive.

Nella Dissertazione del 1813 la causalità, oltre a essere concepita come una forma del principio di ragione, esprime l'omonima categoria kantiana e condivide con le restanti categorie il ruolo di funzione unificatrice di un intelletto concepito, però, già diversamente rispetto a Kant. Ciò mostra che Schopenhauer non ha ancora realizzato la semplificazione dell'impianto trascendentale kantiano che conduce nella sua gnoseologia matura alla riduzione delle funzioni intellettuali alla sola causalità²⁴, anche se, a ben guardare, le restanti categorie, che non vengono approfondite dal filosofo, presentano un carattere accessorio e marginale nella Dissertazione del 1813. Nel primo libro del *Mondo* e nella seconda edizione della *Quadruplici* (1847), la causalità si configura sia

²³ Ivi, p. 29; tr. it. p. 62.

²⁴ Schopenhauer comunicò per la prima volta il suo abbandono della dottrina kantiana delle categorie nella Prefazione alla prima edizione de *Il Mondo come volontà e rappresentazione*, dove, per giustificare i continui riferimenti del primo libro dell'opera del 1818 alla Dissertazione del 1813, afferma: «L'avversione tuttavia a copiare me stesso, o a presentare con altre parole e faticosamente quanto in precedenza espressi con sufficiente chiarezza, era così grande che ho preferito questa via, sebbene mi sarebbe stato forse ora possibile dare al contenuto di quella memoria un'esposizione migliore, soprattutto depurandola dei non pochi concetti ispirati dall'allora mia eccessiva soggezione a taluni elementi della filosofia di Kant, quali le categorie, il senso interno e quello esterno e così via. Questi concetti vi si trovano quindi solo perché in quel tempo non li avevo ancora esaminati a fondo, per cui possiedono un carattere meramente accessorio, senza legame alcuno con l'essenziale: e alla loro rettificazione in quella memoria potrà da sé benissimo provvedere il lettore con l'attento esame della presente opera» (*WI*, p. X; tr. it. cit., p. 21). Si tenga conto anche di quanto Schopenhauer dichiara nella *Critica alla filosofia kantiana*, che fa da appendice al *Mondo*: «(...) la legge di causalità è la reale, ma anche unica, forma dell'intelletto, e le rimanenti categorie sono solo finestre oscure»; «Io esigo dunque che delle categorie ne buttiamo undici dalla finestra e conserviamo solo quella di causalità» (Ivi, pp. 529 e 531; tr. it. pp. 487 e 489).

come unica forma dell'unificazione che opera l'intelletto per la costituzione dell'esperienza o mondo oggettivo, sia come struttura della materia, poiché essere materia non significa altro che agire causalmente²⁵.

Essendo la legge di causalità o principio di ragione sufficiente del divenire la regola *a priori* della connessione fra stati di rappresentazioni complete o oggetti reali, per Schopenhauer la sua validità si esaurisce nell'ambito di questa classe di rappresentazioni, che costituiscono l'intero mondo dell'esperienza. Considerando ciò, il filosofo tedesco ritiene che sia un abuso, un uso illegittimo di tale legge applicarla, oltre agli oggetti della prima classe, all'inesplicabile soggetto della conoscenza, che è estraneo alle forme e ai principi cui sottostanno le sue rappresentazioni o oggetti, compreso il nesso di causa-effetto. Per tale ragione, la relazione fra soggetto e oggetto non è di natura causale e volerla intendere in questo modo significa ridurre il soggetto alla condizione degli oggetti che vengono connessi mediante il *principium rationis sufficientis fiendi*, cadendo in un errore che, come nota Schopenhauer, riguarda «non solo l'intelletto comune, ma anche la speculazione»²⁶; infatti, su tale errore si fondano due diversi sistemi filosofici: il *realismo*, che produce causalmente il soggetto dall'oggetto, e l'*idealismo dogmatico*, che afferma la causalità del soggetto rispetto all'oggetto.

Nella Dissertazione del 1813, Schopenhauer, anche se afferma di seguire Kant nel considerare l'intelletto, la causalità e le altre categorie condizioni imprescindibili per la costituzione dell'esperienza, ravvisa un eccessivo formalismo gnoseologico nell'Analitica trascendentale della *Critica della ragion pura* e, per tale motivo, chiarisce che l'intelletto rende possibile la conoscenza oggettiva «non attraverso le semplici categorie per se stesse (*nicht durch die*

²⁵ Ivi, p. 10; tr. it. p. 45.

²⁶ *GI*, p. 44; tr. it. cit., p. 88.

bloßen Kategorien für sich)»²⁷, bensì unificando spazio e tempo, riempiti sensibilmente, attraverso le sue categorie. A giudizio del pensatore di Danzica, solamente grazie alla compenetrazione d'intelletto e sensibilità la causalità, al pari delle altre categorie, può attuare il suo ruolo di regola *a priori* dell'esperienza. In base a ciò, Schopenhauer critica la decisione kantiana di fondare, nella seconda analogia dell'esperienza²⁸ della *Critica della ragion pura*, la sua dimostrazione dell'apriorità e della validità trascendentale della legge di causalità sulla concezione di essa come principio fondamentale dell'oggettività di successioni di rappresentazioni.

3.3 La critica alla seconda analogia dell'esperienza

Presentato il principio di causalità come l'applicazione del principio di ragione nell'ambito delle rappresentazioni intuitive, Schopenhauer opera la sua confutazione della seconda analogia dell'esperienza di Kant nel paragrafo 24 (paragrafo 23 della seconda edizione²⁹) della *Quadruplici*, offrendo, inoltre, una dimostrazione della validità trascendentale della legge di causa-effetto alternativa a quella del pensatore di Königsberg. Secondo Kant, il «principio del-

²⁷ Ivi, p. 32; tr. it. p. 67.

²⁸ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, 29 Bände (Bd 1-22 hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen), Reimer - de Gruyter, Berlin 1902-1983, Bd. III (1787) und Bd. IV (1781), B 232-256; A 189-211 (d'ora in poi *KrV*); trad. it. di G. Gentile e G. L. Radice, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1979, pp. 201-217.

Indichiamo con A e B, rispettivamente la prima (1781) e la seconda edizione (1787) della *Critica della ragion pura* secondo l'impaginazione originaria.

²⁹ *G II*, pp. 85-93; tr. it. cit. pp. 135-145.

la serie temporale secondo la legge della causalità»³⁰, ossia la seconda analogia dell'esperienza, regola tutti i mutamenti naturali, ogni successione di fenomeni, sicché si pone come principio fondamentale della conoscenza naturale. La dimostrazione kantiana del principio di causalità come condizione dell'esperienza dei fenomeni come successivi appare molto più estesa ed elaborata³¹ rispetto alle dimostrazioni delle altre due analogie, manifestando l'importanza della questione per il pensatore di Königsberg; d'altronde, proprio il problema dell'origine e della natura della causalità, così come viene af-

³⁰ *KrV*, cit., B 232; tr. it. cit., p. 201. La formulazione kantiana del principio, nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*, è: «Tutti i cangiamenti avvengono secondo la legge del nesso di causa ed effetto» *Ibidem*.

³¹ Come ci ricorda Sofia Vanni Rovighi in (S. V. Rovigni, *Introduzione allo studio di Kant*, La scuola editrice, Brescia 1968, pp. 163-164) alcuni insigni studiosi del pensiero di Kant, quali E. Adickes, N. Kemp Smith e H. J. Paton, sono concordi nell'ammettere la presenza di sei argomenti o prove nella dimostrazione kantiana del principio di causalità. Tali argomenti, secondo Adickes, che è il primo studioso che, nella sua edizione della *Critica della ragion pura* (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft: mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Erich Adickes*, Mayer & Müller, Berlin 1889), li isolò ed elencò, e N. Kemp Smith (*A commentary to Kants Critique of pure reason*, Macmillan, London 1979) sono le diverse forme assunte nel corso del tempo da un unico ragionamento dimostrativo; mentre, H. J. Paton, in *Kant's metaphysic of experience: a commentary on the first half of the Kritik der Reinen Vernunft*, 2 voll., G. Allen & Unwin, London 1965, II, pp. 224-225, ritiene che i sei argomenti kantiani vadano considerati accentuando le loro specificità tematiche. La posizione di Adickes e Kemp Smith, seguita anche dalla Vanni Rovighi, appare la più convincente, tenendo soprattutto conto che il primo argomento, imperniato sul passaggio dalla sintesi temporale dell'immaginazione riproduttiva alla sintesi categoriale dell'intelletto, esprime palesemente la struttura argomentativa degli altri. Lo stesso Schopenhauer interpreta il passo della *Critica della ragion pura* corrispondente a tale argomento come il nucleo fondamentale della dimostrazione kantiana.

In riferimento al principio di causalità in Kant e alla seconda analogia dell'esperienza, cfr. anche: L. Scaravelli, *L'Analitica Trascendentale. Scritti inediti su Kant*, Firenze, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 103-120; P. F. Strawson, *Saggio sulla «Critica della ragion pura»*, trad. it. di Margherita Palumbo, Laterza Roma-Bari, pp. 120-123; P. Sachta, *Die theorie der Kausalität in Kants «Kritik der reinen Vernunft»*, Hain, Meisenheim (am Glan), 1975; I. Mancini, *Guida alla «Critica della ragion pura»*, 2 voll., Quattro Venti, Urbino 1988, II, *L'analitica* pp. 268-294.

frontato da David Hume³², determinò il risveglio kantiano dal «sonno dommatico»³³.

Schopenhauer, nella sua «confutazione della dimostrazione di questo principio offerta da Kant»³⁴, innanzitutto pone in rilievo e critica l'identificazione che il filosofo della *Critica della ragion pura* opera in un passo della seconda analogia e alla fine della terza analogia, seguito in ciò da autori come Maimon, Kiesewetter e lo scettico Schulze, fra il principio di ragione sufficiente e la legge di causalità, che vanno, secondo l'autore della *Quadruplica*, considerati rispettivamente come l'espressione generale e un'espressione particolare della connessione *a priori*, dunque necessaria, delle rappresentazioni del soggetto conoscente. Fatto ciò, Schopenhauer entra nel merito della dimostrazione kantiana del principio di causalità come condizione dell'esperienza, presentando al lettore un'ampia e libera parafrasi di un passo della seconda analogia che esprime il nucleo portante dell'argomentazione dimostrativa di Kant. La dimostrazione kantiana si basa, osserva Schopenhauer, sul passaggio dalla sintesi del molteplice rappresentativo operata dall'immaginazione, che «dà la successione, ma non una successione determinata»³⁵, alla sintesi operata «mediante il concetto puro dell'intelletto di causa ed effetto»³⁶, che determina l'ordine della successione delle rappresentazioni e conduce a un giudizio oggettivamente va-

³² Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects*, Courier Dover Publications, New York, 2003, pp. 50-128; trad. it. *Trattato sulla natura umana*, a cura di E. Lecaldano ed E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 81-193.

³³ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., Bd. IV, p. 260; tr. it. di Pantaleo Carabellese, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 13.

³⁴ *G I* p. 31; tr. it. cit., p. 65.

³⁵ *Ibidem*; tr. it. cit., p. 66.

³⁶ *Ibidem*.

lido, rivelando che la causalità è condizione dell'esperienza possibile e che, in virtù di ciò, presenta una natura *a priori*.

Messo in luce il nerbo della dimostrazione kantiana, Schopenhauer ne individua il punto debole nel fatto che attribuisce esclusivamente all'intelletto e alla causalità, trascurando l'importanza del corpo e della sensibilità (per il pensatore della *Quadruplica*, la sensibilità opera di concerto e simultaneamente all'intelletto e alle sue categorie, che unificano spazio e tempo riempiti sensibilmente, la costituzione della conoscenza empirica), la determinazione fenomenica di una successione di rappresentazioni, che risulta in tal modo oggettiva e distinta da una mera successione soggettiva. Alla luce di ciò, Schopenhauer critica la pretesa kantiana di considerare la legge di causalità il principio fondamentale che conferisce realtà oggettiva a una successione di stati rappresentativi, ossia critica la sua identificazione con la condizione dell'oggettività di un evento, intendendo per oggettività, diversamente da Kant, non la connessione categoriale e necessaria delle rappresentazioni, ma loro semplice realtà effettiva. Su ciò si concentra, si focalizza la confutazione schopenhaueriana della dimostrazione kantiana del principio di causalità³⁷.

³⁷ L'interpretazione e la confutazione schopenhaueriana della seconda analogia di Kant è stata duramente criticata da Hermann Cohen in *Kants Theorie der Erfahrung*, Ferd. Dümmler, Berlin 1871, pp. 224-226; tr. it. di L. Bertolini, *La teoria kantiana dell'esperienza*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 230-233. Lo studioso mette in luce due errori fondamentali nell'argomentazione dell'autore della *Quadruplica*: da un lato, Schopenhauer non ha compreso il carattere rigoroso in Kant della corrispondenza di oggettività e necessità, dall'altro, non considera che, per Kant, l'applicazione della causalità determina la validità oggettiva del rapporto di successione fra le rappresentazioni, e non fonda «ogni realtà in assoluto»; infatti, nell'esempio kantiano della casa il rapporto temporale fra le rappresentazioni è di simultaneità e la sua validità oggettiva è determinata dalla categoria dell'azione reciproca. Sull'interpretazione di Schopenhauer della seconda analogia dell'esperienza cfr. anche: R. Richter, *Schopenhauers Verhältnis zu Kant in seinen Grundzügen*, Hoffmann, Leipzig 1893; O. Suckau, *Schopenhauers falsche Auslegung der kantischen Erkenntnistheorie. Ihre Erklärung und ihre Folgen*, Weimar 1912; M. Mery, *Essai sur la causalité phénoménale selon Schopenhauer*, Vrin, Paris

Schopenhauer prende in considerazione i due esempi adoperati da Kant per distinguere una successione causale di rappresentazioni, che si presenta determinata e oggettiva, un *evento*, da una successione non causale e conseguentemente indeterminata e soggettiva: nel primo esempio kantiano la successione delle parti di una casa, dove inizio e sviluppo dipendono dall'immaginazione riproduttiva³⁸, è senza un ordine categoriale e soggettiva; invece, nel secondo esempio, la successione delle diverse posizioni assunte da una nave lungo la corrente di un fiume segue la categoria di causa ed effetto³⁹. Secondo Kant, nel primo caso l'ordine indeterminato e soggettivo delle rappresentazioni permette la reversibilità della successione⁴⁰, mentre, nel secondo caso, l'ordine necessario e oggettivo prodotto dalla causalità non consente cambiamenti e la successione risulta irreversibile.

1983; M. Di Pasquale, *Fondamento e concetto. L'interpretazione schopenhaueriana del criticismo nella prima visione della quadruplici radice*, in "Annuario filosofico", XIII (1997); S. P. Tschauschkeff, *Das Kausalproblem bei Kant und Schopenhauer*, Scheitlin, Bern 1906.

³⁸ In questo primo esempio l'immaginazione, secondo Kant, può «cominciare dal comignolo e finire al suolo, ma anche cominciare dal basso e finire in alto, e così parimenti apprendere il molteplice dell'intuizione empirica da destra o da sinistra». *KrV*, A 193, B 238; tr. it. cit., p. 204).

³⁹ Cfr. *Ivi*, A 192, B 237; tr. it. cit., p. 204: «La mia percezione della sua posizione più in giù segue alla percezione del posto che occupava più su nel corso del fiume, e non è possibile che nell'apprensione di questo fenomeno la nave possa essere percepita prima giù poi su».

⁴⁰ In riferimento alle caratteristiche del rovesciamento delle rappresentazioni da parte dell'immaginazione nella seconda analogia della *Critica della ragion pura*, risulta molto interessante e acuta un'osservazione sviluppata da Giuseppe Giannetto in *Serie, rapporto fra serie e tempo*, Scriptaweb, Napoli 2009, pp. 19-20: «L'inversione della successione delle rappresentazioni ferma il tempo e va a ritroso, dal dopo al prima, mediante l'attività svolta dall'immaginazione che, pur essendo temporale, è in condizione di liberarsi dall'inevitabile tendenza del tempo ad andare sempre oltre il presente verso il futuro; Kant, nondimeno, delle due attività dell'immaginazione, cioè quelle del fermare e del tornare indietro in rapporto alle rappresentazioni, nella seconda analogia dell'esperienza, dà rilievo al tornare indietro, mettendo sullo sfondo il fermare che pure è essenziale per avere un'immagine unitaria delle rappresentazioni che, diversamente, dileguerebbero portando all'indeterminato».

Per l'autore della *Quadruplici*, invece, entrambi i casi esprimono mutamenti reali o eventi perché «*entrambi sono mutamenti della posizione reciproca di due oggetti*»⁴¹. Nel primo esempio il mutamento avviene per lo spostamento dell'occhio rispetto alle parti della casa, mentre, nel secondo, l'occhio, come centro di riferimento, ci fa cogliere il cambiamento di posizione della nave rispetto alla corrente. L'occhio non è altro che una parte del corpo, che è definito da Schopenhauer l'oggetto immediato (*das unmittelbare Objekt*) della conoscenza perché media tutte le rappresentazioni di oggetti esterni a partire dall'immediata e diretta coscienza delle modificazioni subite da essi. Tenendo conto di ciò, «entrambi sono eventi: la sola differenza è che nel primo caso il mutamento si verifica fra l'oggetto immediato e uno mediato, nel secondo tra due oggetti mediati»⁴². Inoltre, Schopenhauer sottolinea che in tutte e due gli esempi kantiani e non solo, come ritiene l'autore della *Critica della ragion pura*, in quello della casa, l'ordine di successione delle rappresentazioni non è individuato dalla irreversibilità, che Kant considera, al contrario di Schopenhauer, un carattere fondamentale di una successione oggettiva, intesa come un rapporto immutabile di prima e dopo. Il filosofo di Danzica, infatti, alla luce della sua concezione, afferma:

«L'ordine di successione del mutamento potrebbe venir rovesciato nel secondo caso non meno che nel primo, purché l'osservatore avesse la forza di tirare la nave controcorrente, così come ha quella di muovere il suo occhio in una direzione opposta alla prima»⁴³.

Nella critica degli esempi utilizzati da Kant per distinguere un mutamento soggettivo da uno oggettivo, Schopenhauer intende indicare l'importanza delle

⁴¹ *G I*, p. 33; tr. it. cit., pp. 68-69.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

modificazioni del *corpo*, cioè dell'oggetto immediato, di cui l'occhio è una parte, come criterio di realtà oggettiva nella successione di rappresentazioni, al di là della presenza di un ordine causale che le connetta e indipendentemente dall'arbitrio soggettivo. La successione delle modificazioni del corpo, sentite immediatamente dal soggetto, è, secondo l'autore della *Quadruplica*, il frutto della serie di azioni esercitate su di esso da oggetti esterni, che, grazie alla mediazione corporea, risultano reali e distinti dai meri "fantasmi" soggettivi, costituendo una successione oggettiva o evento senza dover conoscere, come ritiene Kant, la connessione causale intercorrente fra di essi e la loro posizione in una serie di cause ed effetti: una conoscenza realizzabile, per Schopenhauer, solo in rare circostanze, ossia nel caso di serie brevi e ben individuate.

La centralità della mediazione operata dal corpo per l'attribuzione di realtà oggettiva a un mutamento e a qualsiasi altro fenomeno viene da Schopenhauer, inoltre, messa in luce attraverso la distinzione fra *sogno* e *veglia* (tradizionale paradigma filosofico della differenza tra oggetti reali e "fantasmi" del soggetto) che palesa, allo stesso tempo, l'insufficienza della causalità come condizione dell'oggettività degli avvenimenti e l'impossibilità di basare su ciò una dimostrazione della sua apriorità e della sua validità trascendentale; infatti, il nesso di causa-effetto vige, per Schopenhauer, anche nella dimensione onirica ed è inutile ricorrere ad esso come criterio di realtà, ossia come fattore discriminante fra veglia e sogno, fra esistenza reale ed esistenza immaginaria, che vengono distinte solo attraverso il criterio empirico del risveglio, cioè con il ritorno della coscienza del corpo e delle sue modificazioni, interrotta dal sonno.

L'oggetto immediato⁴⁴ garantisce l'*incipit* del processo conoscitivo mediante le sue modificazioni e, dunque, si configura come elemento indispensabile del-

⁴⁴ Schopenhauer relativizzerà tale nozione, senza comunque riuscire ad abbandonarla, nel *Mondo come volontà e rappresentazione* e nella seconda edizione della *Quadruplica*, dove verrà considerata valida «soltanto in un senso molto improprio» (*G II*, p. 84; tr. it. cit., p. 135)

la conoscenza. Tali modificazioni, in quanto dati iniziali, provvisori, che si identificano con le nostre sensazioni, non vanno considerate oggetti conoscitivi in senso vero e proprio, validi universalmente, bensì come rappresentazioni che hanno un significato soggettivo, anche se reali. Tenendo conto di ciò, senza la causalità, per Schopenhauer, la coscienza rimarrebbe ancorata alle sensazioni prodotte dalle modificazioni corporee, cioè sarebbe coscienza soltanto dei mutamenti nel tempo in rapporto all'oggetto immediato e non in rapporto a una necessaria e universale trama di relazioni oggettive, espressa soprattutto (si tenga conto che nella *Quadruplica* sono ammesse, anche se solo nominalmente, altre funzioni unificatrici dell'intelletto o categorie, che scompariranno, come ricordato in precedenza, nelle opere successive del pensatore tedesco) dal nesso di causa-effetto, che proietta la coscienza temporale oltre le sensazioni corporee, verso altri oggetti nello spazio:

«La conoscenza degli oggetti mediati, comincia solo con la categoria di causalità, si fonda su di essa. Dai mutamenti che insorgono nell'occhio, nell'orecchio o in ogni altro organo, si dedurrà la presenza di una causa, e questa sarà posta nello spazio, nel punto da cui promana la sua azione»⁴⁵.

a causa della problematica natura gnoseologica che esprime il corpo come unico oggetto non mediato dall'intelletto.

Come pone in rilievo l'Invernizzi, la completa rinuncia alla nozione di oggetto immediato per esprimere le modificazioni corporee, le impressioni sensibili, di cui il soggetto ha immediata coscienza, avrebbe condotto Schopenhauer a una «completa soggettivizzazione delle sensazioni» (G. Invernizzi, *Invito al pensiero di Schopenhauer*, cit., p. 149) e alla problematica conseguenza di «coinvolgere in un nesso di causalità il soggetto» (*ibidem*), sicché sarebbe venuto meno il principio, più volte affermato dal pensatore di Danzica nella sua opera, dell'impossibilità di applicare la legge di causalità, forma che determina gli oggetti, all'inconoscibile e inesplicabile soggetto della conoscenza.

⁴⁵ *GI*, p. 36; tr. it. cit., p. 74.

La causalità si configura, alla luce di ciò, come snodo fondamentale per l'uscita dalla «sorda sensazione (*aus dumpfer Empfindung*)»⁴⁶, ovvero come «l'autentico punto di passaggio (*der eigentliche Uebergangspunkt*), la condizione di ogni esperienza (*Bedingung aller Erfahrung*), e come tale la precede e non può essere derivata solo da questa»⁴⁷; infatti, la validità trascendentale della causalità consiste nel relazionare la mera percezione nel *tempo*⁴⁸, cioè la coscienza immediata di uno stato del corpo, reale ma priva di una regola, con un'esteriorità costituita da oggetti nello *spazio* e regolata in maniera necessaria, ovvero in base all'ordine necessario dell'intelletto. Schopenhauer pone in evidenza, in base a ciò, il carattere indispensabile della diretta relazione fra il corpo e gli oggetti esterni, i quali sono presenti al soggetto soltanto grazie alla mediazione corporea, per l'applicazione del principio di causalità e la conseguente costituzione dell'esperienza universalmente valida; infatti, secondo il filosofo di Danzica, l'applicazione del nesso di causa ed effetto richiede l'azione degli oggetti esterni sul corpo, cioè la loro capacità di essere «*effettuali (wirklich)*, ossia efficienti (*wirkend*) su noi»⁴⁹, producendo modificazioni corporee. Applicato il principio di causalità, gli oggetti sono intuiti (Schopenhauer parla di passaggio immediato o inconsapevole dell'intelletto dall'effetto alla causa) come le cause spaziali delle modificazioni corporee sentite nel tempo dal soggetto.

Secondo Schopenhauer, il ruolo svolto dalle modificazioni dell'oggetto immediato per la verifica e l'attribuzione di realtà a una qualsiasi conoscenza e, in

⁴⁶ Ivi, p. 37; tr. it. p. 75.

⁴⁷ Ivi, p. 36; tr. it. p. 74.

⁴⁸ A questo proposito, il Barbera chiarisce che la prima edizione della *Quadruplica* identifica la percezione con la sensazione, mentre nella seconda edizione il termine percezione (*die Wahrnehmung*) designa l'intuizione intellettuale. S. Barbera, *Il Mondo come volontà e rappresentazione di Schopenhauer. Introduzione alla lettura*, cit., p. 52.

⁴⁹ *G I*, pp. 36-37; tr. it. cit., pp. 74-75.

particolare, a quella di una successione è possibile soltanto mediante il tempo, che è concepito kantianamente, ossia come forma pura e universale della sensibilità. Nel tempo, per Schopenhauer, cogliamo gli effetti delle azioni degli oggetti sul corpo, ovvero le impressioni sensibili o sensazioni che già individuano la realtà di una successione e che, dopo l'applicazione intellettuale non consapevole della causalità (funzione sintetica che caratterizza ogni mente umana), conducono all'intuizione spaziale di cause che corrispondono alle azioni subite dal corpo ed esprimono oggetti validi universalmente.

Schopenhauer chiarisce che per Kant partendo dalla forma del tempo non è possibile stabilire la realtà oggettiva di una successione, perché, per il filosofo della *Critica della ragion pura*, dal tempo deriva solamente il mero succedersi delle rappresentazioni, senza un ordine necessario di esse, che risulta, invece, determinato dalla categoria di causa ed effetto che fonda l'oggettività della successione. Alla concezione kantiana, secondo cui non conosciamo «come obiettiva nessuna successione nel tempo, eccetto quella di causa ed effetto»⁵⁰, Schopenhauer oppone l'esistenza di successioni fenomeniche non causali e solamente temporali, che, ciò nonostante, si presentano come oggettive e distinte dai “fantasmi” soggettivi. Una conferma di ciò è data, per Schopenhauer, dall'esistenza del *caso* e dalla realtà di alcune successioni casuali di rappresentazioni; infatti, poiché nell'infinità del tempo è possibile che la causa del mutamento di un oggetto sia simultanea ad altre cause, un mutamento può seguire ciò che non è la sua causa ed avere con questa una relazione di natura non causale e non essere un suo effetto, pur essendo incontestabilmente indipendente dall'arbitrio soggettivo e, dunque, avere un significato oggettivo, seppure inteso in senso non categoriale:

⁵⁰ Ivi, p. 34; tr. it. p. 70.

«Proprio quello che si dice il caso (*Zufall*) (...) Esco dalla porta di casa e dal tetto cade una tegola che mi colpisce; ora, tra la caduta della tegola e il mio uscire di casa non vi è alcun nesso causale, e tuttavia la successione in base a cui il mio uscire di casa ha preceduto la caduta della tegola è determinata dalla mia apprensione obiettivamente e non soggettivamente, secondo il mio arbitrio: il quale altrimenti avrebbe ben rovesciato la successione»⁵¹.

Fra le successioni fenomeniche che, sebbene colte nel solo tempo e senza l'applicazione del nesso di causa ed effetto, si dimostrano reali va ricordata, secondo Schopenhauer, anche la *melodia musicale*, le cui note si succedono nella coscienza dell'ascoltatore indipendentemente sia da una loro connessione causale, in base alla quale ognuna di esse dovrebbe essere il prodotto necessario della precedente, sia dall'ascoltatore stesso, che, altrimenti, determinerebbe arbitrariamente la loro disposizione. Inoltre, Schopenhauer presenta come esempio di una successione non regolata dalla causalità, dunque conosciuta nel solo tempo, eppure oggettiva, il ripetuto e continuo susseguirsi di *giorno e notte*, che non vengono collegati secondo un ordine di causa ed effetto: non pensiamo che uno derivi necessariamente dall'altro, e, nondimeno, conosciamo per esperienza diretta (molto prima della scoperta da parte di Copernico della rotazione del nostro pianeta) in modo sicuro e certo il rapporto temporale fra le loro apparizioni.

È opportuno chiarire che il discorso schopenhaueriano sull'innegabile esistenza di successioni reali, anche se conosciute nel solo tempo e non necessariamente in maniera causale, non vuole presentare una visione filosofica alternativa al determinismo cosmico, bensì porre in evidenza che il determinismo, legato al principio di causa ed effetto, non è in grado di comprendere l'intera

⁵¹ Ivi, pp. 34-35; tr. it. p. 71.

esperienza, che include anche fenomeni che possono sfuggire a un ordinamento causale, senza che ciò pregiudichi la loro realtà e la legge di causalità. Inoltre, il discorso schopenhaueriano fa emergere la possibilità di una posizione alternativa sia a quella espressa da Kant, che ammette come reale e oggettivo come successione solamente il *risultare* causale, sia a quella espressa da David Hume, che riconosce come unica forma di successione il *succedere* dei fenomeni, ovvero il loro mero susseguirsi, dove la causalità è intesa in rapporto alla credenza e all'abitudine del soggetto. Per Schopenhauer, infatti, vanno considerati come oggettivi sia il risultare che il succedere, distinguendo la prima forma di successione dalla seconda per la possibilità di determinare un ordine necessario delle rappresentazioni secondo la categoria di causa ed effetto, senza che ciò significhi attribuire realtà oggettiva alla successione, garantita già, come notato nei casi ricordati, dal ritmo temporale seguito dalle rappresentazioni.

Alla luce di queste considerazioni, il pensatore della *Quadruplica* arriva a concepire la forma del tempo come condizione essenziale della «possibilità della successione»⁵², in quanto nel tempo si succedono le modificazioni corporee, che corrispondono alle azioni di oggetti esterni, non necessariamente collegate mediante il principio di causa ed effetto. Emerge, in base a ciò, una distinzione tra *conoscenza della realtà* (*Wirklichkeit*) e *conoscenza della necessità* (*Notwendigkeit*) delle successioni rappresentative. La prima, che stabilisce la *realtà effettiva* dei mutamenti, si ottiene mediante la percezione del tempo pieno, cioè del tempo riempito da sensazioni, e caratterizza ogni fenomeno e ogni successione fenomenica, anche se non strettamente legata alla forma del principio di ragione sufficiente vigente nella prima classe di oggetti; mentre la seconda aggiunge *necessità categoriale* e validità universale alla realtà dei mu-

⁵² Ivi, p. 38; tr. it. p. 77.

tamenti attraverso il rapporto causale delle rappresentazioni attuato dall'intelletto, che appare però limitato nella sua capacità di sintesi⁵³.

Secondo l'autore della *Quadruplica*, in Kant manca la distinzione tra la realtà di una successione (il succedere) e la necessità di una successione (il risultare) perché il filosofo della *Critica della ragion pura* opera un'erronea «intellettualizzazione della sensibilità»⁵⁴, ossia mette sullo sfondo il ruolo svolto dalla forma del tempo, che è la condizione formale della sensibilità in generale, e dalle modificazioni corporee per la conoscenza della realtà di una successione a favore dell'intelletto e dell'applicazione intellettuale della categoria di causa ed effetto, sicché il risultare, determinato dal principio di causalità, si presenta, per Kant, come la sola ed unica espressione non soltanto della necessità di una serie fenomenica, ma anche della sua realtà, che, invece, secondo Schopenhauer, trova già pieno riconoscimento nel succedere, nel susseguirsi temporale delle rappresentazioni, al di là della conoscenza dei rapporti causali.

Schopenhauer, a questo proposito, chiarisce che bastano, sono sufficienti i soli rapporti temporali per la realtà di una successione di rappresentazioni con un'ultima e suggestiva immagine, derivata dall'ambito geometrico: una *circonferenza* che ha come centro il presente e come infiniti raggi possibili «le infinite possibili serie di cause ed effetti»⁵⁵. In una circonferenza così rappresentata, gli eventi, gli accadimenti reali sarebbero tutti i possibili punti della superficie da essa delimitata, «ognuno dei quali apparterrebbe a un raggio pensabile»⁵⁶. Per Schopenhauer, la nostra percezione nel tempo di un accadimento ci fornisce quello che nella circonferenza immaginata è la distanza di un punto dal

⁵³ Non è ammissibile, ritiene Schopenhauer, «un intelletto capace di abbracciare ogni serie di cause ed effetti, cioè onnisciente. Kant ha imposto all'intelletto l'impossibile, solo per aver meno bisogno della sensibilità». Ivi, p. 39; tr. it. p. 78.

⁵⁴ Ivi, p. 42; tr. it. p. 83.

⁵⁵ Ivi, p. 41; tr. it. p. 82.

⁵⁶ *Ibidem*.

centro, permettendo di stabilire, attraverso il confronto fra le distanze, la posizione temporale e la conseguente realtà (ogni fenomeno è nel tempo) di ogni accadimento; mentre, per Kant, la distanza dal centro di un punto si ha solo seguendo il suo raggio di appartenenza e, inoltre, la sua posizione temporale è conoscibile soltanto confrontando tale distanza con gli altri punti del raggio, ossia, al di là dell'immagine utilizzata da Schopenhauer, la posizione temporale di un accadimento è conoscibile soltanto in una certa serie causale. L'immagine schopenhaueriana della circonferenza, per la stessa ammissione del pensatore, si riferisce al *tempo riempito* da rappresentazioni e non al *tempo puro* e assoluto, che, avendo kantianamente un'unica dimensione, può essere raffigurato, come Kant si esprime nell'*Estetica trascendentale della Critica della ragion pura*, con «una linea che si prolunghi all'infinito, nella quale il molteplice forma una serie avente una sola dimensione»⁵⁷.

3.4 Le altre tre classi di rappresentazioni e le forme del principio di ragione che vigono in esse

La seconda classe di rappresentazioni o oggetti considerata da Schopenhauer è formata dalle rappresentazioni astratte o *concetti*, che si distinguono nettamente sia dalle rappresentazioni complete o intuitive della prima classe sia dalle restanti due classi di rappresentazioni per il fatto di essere «rappresentazioni di rappresentazioni»⁵⁸: esprimono ciò che è comune a più rappresentazioni di natura intuitiva. Ogni concetto è caratterizzato, secondo l'autore della *Quadruplica*, da una peculiare sfera o estensione, in cui sono contenute varie rappresentazioni intuitive che differiscono tra loro «in aspetti che vengono lasciati

⁵⁷ *KrV*, A 33, B 50; tr. it. cit., p. 77.

⁵⁸ *GI*, p. 49; tr. it. cit., p. 97.

indeterminati»⁵⁹. Per questa proprietà di contenere (sussumere sotto se stessi) diverse rappresentazioni, conservando di esse soltanto ciò che le accomuna, i concetti sono sempre generali e dal contenuto mai adeguatamente determinato; mentre gli oggetti di tutte le altre classi sono sempre rappresentazioni singole e determinate. Inoltre, proprio in virtù della loro indeterminatezza e generalità, i concetti risultano essere maggiormente utili e utilizzabili nelle scienze rispetto alle altre specie di rappresentazioni; infatti, grazie ad essi si pensano solo le caratteristiche e le parti del mondo fenomenico «che corrispondono allo scopo di volta in volta richiesto»⁶⁰, evitando un immane sforzo della mente e della memoria. La facoltà conoscitiva che vige nell'ambito delle rappresentazioni astratte è la ragione (*die Vernunft*). Essa, oltre a produrre i concetti, li collega in giudizi e connette quest'ultimi in deduzioni. Le diverse attività della ragione esprimono il *pensare*, che, a giudizio di Schopenhauer, distingue l'uomo dagli animali, limitati al possesso e all'esercizio della sola intuizione sensibile.

La legge della conoscenza o *principium rationis sufficientis cognoscendi* è la forma del principio di ragione vigente nell'ambito delle rappresentazioni astratte. Essa determina la *verità* di un giudizio, ovvero il rapporto «di un giudizio (*eines Urteils*) con qualcosa che si trova al di fuori di esso»⁶¹ e ne costituisce il fondamento (*Grund*) conoscitivo. Schopenhauer individua quattro specie di ragioni conoscitive su cui si può fondare un giudizio, facendo corrispondere a ognuna di essa una specie di verità. Quando il fondamento conoscitivo di un giudizio consiste in un altro giudizio, la relazione che s'instaura è una deduzione e si ha una verità logica. Se la *ratio cognoscendi* di un giudizio è un'esperienza abbiamo, invece, una verità empirica. La terza specie di ragione conoscitiva è rappresentata dalle condizioni d'ogni possibile esperienza,

⁵⁹ Ivi, p. 50; tr. it. p. 99.

⁶⁰ Ivi, p. 51; tr. it. p. 100.

⁶¹ Ivi, p. 52; tr. it. p. 102.

cioè il tempo, lo spazio e i concetti puri dell'intelletto, su cui si fondano i giudizi sintetici *a priori*, che esprimono una verità metafisica (non nel senso di sovrasensibile, bensì nel senso kantiano di trascendentale). Infine, la verità metafisica rivela come fondamenti di un giudizio i «principi fondamentali d'ogni pensare»⁶², ossia: il principio d'identità, il principio di contraddizione, il principio del terzo escluso e il principio di ragione sufficiente del conoscere.

La terza classe di rappresentazioni o oggetti è composta dalle intuizioni pure di spazio e tempo, che esprimono l'aspetto formale delle rappresentazioni intuitive o complete. Per il pensatore di Danzica, spazio e tempo sono conosciuti o rappresentati, costituendo una classe specifica di rappresentazioni, «per se stessi e separatamente dalle rappresentazioni complete»⁶³; infatti, essi sono oggetto soltanto dell'intuizione pura e sono indipendenti dall'intuizione empirica che l'intelletto produce unificando con le sue categorie i dati offerti dalla sensibilità⁶⁴. Al contrario di spazio e tempo, le categorie non possono essere oggetto di rappresentazione per se stesse, ma solamente all'interno di quelle conoscenze fenomeniche che l'intelletto costituisce tramite esse, «ossia *in concreto*»⁶⁵.

Le intuizioni pure di spazio e di tempo sono strutturate in modo che le loro parti si condizionano reciprocamente in rapporti di *posizione* (*Lage*), nello spazio, e di *successione* (*Folge*), nel tempo. Come nota Schopenhauer, successione e posizione sono «rapporti peculiari diversi da ogni altro possibile rapporto

⁶² Ivi, p. 57; tr. it. p. 110.

⁶³ Ivi, p. 59; tr. it. p. 113.

⁶⁴ In riferimento a ciò, Giuseppe Invernizzi spiega che per Schopenhauer spazio e tempo sono «forme pure in sé e per sé, quelle forme che non possono essere in alcun modo rappresentate nella realtà senza dar luogo a qualcosa di diverso». G. Invernizzi, *Invito al pensiero di Schopenhauer*, cit., p. 47.

⁶⁵ *GI*, p. 59; tr. it. cit., p. 114.

delle nostre rappresentazioni»⁶⁶ e, infatti, vengono colti dall'intuizione pura e non dall'intelletto, né dalla ragione. Chiarito ciò, il filosofo di Danzica esamina la legge che regola i rapporti di posizione e di successione fra parti spaziali e parti temporali, ossia la forma che assume il principio di ragione nell'ambito della terza classe di rappresentazioni: il *principium rationis sufficientis essendi* o legge dell'essere, che connette le rappresentazioni della terza classe in modo che ognuna di essa sia posta necessariamente da un'altra, che denota la sua *ratio essendi*. Secondo l'autore della *Quadruplici*, le posizioni delle parti spaziali determinano, in virtù della loro reciproca limitazione, la costituzione degli elementi della geometria (linee, figure, etc.); mentre, le successioni delle parti di tempo forniscono all'aritmetica gli istanti da numerare. In base a ciò, il principio di ragion sufficiente dell'essere, che regola i rapporti, colti solo dall'intuizione pura e *a priori*, di successione fra gli istanti temporali e di posizione fra le parti spaziali, è posto da Schopenhauer a fondamento della conoscenza matematica, cui viene attribuita, seguendo l'Estetica trascendentale di Kant, una validità universale e una natura intuitiva.

Sulla base della sua concezione del *principium rationis sufficientis essendi*, Schopenhauer dichiara l'importanza di non confondere *ratio cognoscendi*, che fonda la verità dei giudizi, e *ratio essendi*, che determina le parti di spazio e di tempo, nell'ambito delle conoscenze matematiche, volendo, in questo modo, far emergere e salvaguardare il loro carattere intuitivo, che deriva dalle forme *a priori* della sensibilità. Allo stesso tempo, però, in questa sezione della *Quadruplici*, affiora, a un attento esame, una disparità tra la natura intuitiva della geometria e dell'aritmetica. Se, infatti, nell'esame della geometria, l'esposizione schopenhaueriana, estesa, articolata e ricca di esempi, pone anche in rilievo in modo convincente, mediante la ragione d'essere nello spazio,

⁶⁶ *Ibidem*.

la natura intuitiva e non dimostrativa dei principi di tale scienza (varie sono le critiche a Euclide, che si serve di un metodo dimostrativo logico-deduttivo); nel caso dell'aritmetica, il pensatore di Danzica offre solo una breve e non esauriente esposizione delle caratteristiche e della natura di questa branca della matematica, giustificando la sua concisione attraverso la scarsa complessità del principio di ragione sufficiente dell'essere nel tempo, che presenta un'unica dimensione, cioè la successione, e «quindi non può esservi in esso alcuna molteplicità di relazioni»⁶⁷.

Schopenhauer, riguardo alla natura dell'aritmetica, si limita a mettere in evidenza che la numerazione, in virtù dell'ordine di successione conferito agli istanti dal principio di ragione sufficiente dell'essere nel tempo, è un semplice procedere in una concatenata serie di momenti temporali: «ogni numero presuppone quelli precedenti come ragioni del suo essere»⁶⁸. Il filosofo tedesco per chiarire il suo discorso si serve come esempio del numero dieci. L'utilizzo di tale numero non è irrilevante, perché esso nel *Mondo come volontà e rappresentazione* è inteso come il limite delle possibilità intuitive dell'aritmetica. Alla luce di ciò, già all'epoca della Dissertazione di laurea del 1813 è possibile scorgere, intravedere il problema della limitata capacità intuitiva della conoscenza aritmetica, che troverà chiara espressione solamente nella speculazione matura, dove il carattere radicalmente intuitivo della geometria non trova un'adeguata corrispondenza nell'aritmetica, perché quest'ultima, come viene chiarito nel *Mondo*, risulta essere puramente intuitiva solo fino al conteggio del dieci:

«La nostra intuizione dei numeri, nel loro elemento essenziale del tempo puro, indipendentemente dallo spazio, arriva appena al dieci; al di là del

⁶⁷ Ivi, p. 61; tr. it. p. 117

⁶⁸ *Ibidem*.

dieci non abbiamo più conoscenza intuitiva dei numeri, ma soltanto concetti astratti»⁶⁹.

L'ultima classe di rappresentazioni descritta da Schopenhauer si esaurisce, in un solo oggetto: il soggetto del *volere* (*das Subjekt des Wollens*) colto nel tempo. Considerando ciò, sembra che Schopenhauer metta da parte la concezione dell'inconoscibilità del soggetto, ripetuta più volte nella *Quadruplici*. In realtà, la rappresentazione del soggetto volente non esprime un assurdo «conoscere del *conoscere* (*das Erkennen des Erkennens*)»⁷⁰, bensì l'esperienza interna, ossia mediante la forma del senso interno, della spontaneità e libertà dell'io; mentre, il soggetto conoscente, in quanto condizione originaria della conoscenza, continua ad essere considerato assolutamente svincolato dalle forme della rappresentazione e, dunque, inconoscibile. In base a ciò, emerge che all'interno dell'io sono contemporaneamente presenti, per Schopenhauer, due dimensioni profondamente diverse: una conoscibile nel tempo come atti successivi di volontà ed un'altra, in quanto condizione del conoscere e del tempo stesso, assolutamente inconoscibile. La comune appartenenza all'io di queste due discordi dimensioni è inconcepibile, essendo al di fuori d'ogni regola conoscitiva e si presenta come «il miracolo κατ' ἐξοκὴν»⁷¹.

Del volere si ha una coscienza immediata, ossia non mediata dalle categorie dell'intelletto, nel tempo, mentre lo stato del volere al di fuori del tempo è un mistero per la facoltà conoscitiva. Il soggetto coglie i singoli e successivi atti di volontà, tra cui, le decisioni che i motivi occasionano, ma è impossibile la conoscenza del volere «in uno stato che preceda il volere stesso»⁷², ossia *a parte priori*. Considerando il volere *a parte posteriori*, i desideri sono singoli atti di

⁶⁹ *WI*, p. 65; tr. it. cit., p. 93.

⁷⁰ *GI*, p. 68; tr. it. cit., p. 128.

⁷¹ *Ivi*, p. 73; tr. it. p. 134.

⁷² *Ivi*, p. 75; tr. it. pp. 138-139.

volontà immersi in una dinamica di reciproca competizione, finché uno di essi non riesce ad esprimersi causalmente nell'agire grazie a una decisione motivata, ossia sollecitata da un motivo. La quarta ed ultima forma del *Satz vom Grund*, ovvero il principio di ragione sufficiente dell'agire o legge della motivazione, riguarda non il mistero del volere in sé (spontaneità al di fuori del tempo e del mondo), bensì l'agire umano, che manifesta in azioni quel mistero in seguito all'operare di un motivo: la legge della motivazione connette in modo necessario ogni azione o comportamento al suo motivo o *ratio agendi*.

Per chiarire la differenza tra la dimensione del volere in sé e quella del volere estrinsecato nell'agire e costruire una teoria della libertà e della necessità nell'uomo, Schopenhauer si serve, adattandola al suo discorso filosofico, della distinzione kantiana, ripresa da Schelling, tra carattere intelligibile (*der intelligible Charakter*) e carattere empirico (*der empirische Charakter*), considerata «un capolavoro incomparabile»⁷³. Il carattere empirico consiste, per il pensatore di Danzica, nella manifestazione temporale in volizioni e decisioni motivate e sugellate da azioni di «un atto di volontà universale posto fuori del tempo (*einen außer der Zeit liegenden universalen Willensakt nenne*)»⁷⁴, che costituisce l'intima essenza dell'uomo e che, in quanto estraneo alla forma del senso interno, non può essere esperito. Il carattere empirico tende a riproporre nel tempo l'unità del volere eterno e originario di cui è espressione, e, in virtù di ciò, potrebbe essere compreso nella sua completezza solamente attraverso la conoscenza delle decisioni prese e delle corrispondenti azioni compiute nell'arco dell'intera esistenza da un uomo. In questo modo il filosofo della *Quadruplici* spiega l'impossibilità di un'esauriente visione del carattere empirico, lasciando emergere solamente la possibilità di un tentativo

⁷³ Ivi, p. 77; tr. it. p. 141.

⁷⁴ Ivi, p. 76; tr. it. p. 140.

d'interpretazione e ricostruzione di esso mediante l'analisi e la comparazione dei comportamenti assunti da un uomo sotto l'influsso d'identici motivi.

Per Schopenhauer, i motivi si presentano, in quanto *rationes agendi*, come ragioni determinanti delle azioni di un individuo, ossia delle espressioni parziali del suo carattere empirico, ma non del carattere intelligibile che, essendo la libera ed eterna essenza dell'uomo, è estraneo alla dimensione fenomenica e, quindi, alle forme e alle leggi che vigono in essa, compresa la legge della motivazione che fa derivare necessariamente le azioni umane dalla sollecitazione del carattere empirico da parte dei motivi. Ciò significa che solo la manifestazione fenomenica del carattere intelligibile, ossia le azioni del carattere empirico, risulta, essendo determinata da ragioni, condizionata, mentre ciò che si manifesta, ossia il volere in sé, permane invariabile e incondizionato⁷⁵. Alla luce di tali considerazioni, sembra che si possa estendere in modo sicuro anche alla conoscenza delle azioni quella regolarità e necessità che caratterizza la conoscenza delle altre tre classi di rappresentazioni. Se i motivi sono per le azioni del carattere empirico la ragion sufficiente dell'agire, la legge della motivazione dovrebbe garantire regolarmente mediante la conoscenza dei motivi quella delle azioni, ma le cose non stanno così. Come chiarisce l'autore della *Quadruplici*, nelle altre forme del principio di ragione dalla conoscenza del fondamento (*Grund*) si otteneva sempre anche quella del fondato (*Begründete*), ma con la legge della motivazione tale sicurezza e regolarità nella derivazione delle conseguenze risulta perduta, infatti, scrive Schopenhauer:

⁷⁵ A tal proposito, in un manoscritto di poco posteriore alla *Quadruplici*, Schopenhauer scrive: «Le influenze esterne non modificano e non plasmano il *carattere*, ma lo manifestano soltanto (*sondern sie offenbaren ihn nur*). Sono per lo spirito ciò che per la natura sono i *reagenti chimici*: solo da come si comportano rispetto a essa se ne conosce la costituzione». *HN I*, p. 89; tr. it. cit., p. 118.

«Possiamo sapere i motivi ma non sappiamo, semplicemente sulla base di essi, quale agire del soggetto ne seguirà. Dal momento che ognuno ha un proprio carattere empirico e anche del carattere del singolo non è possibile una conoscenza completa»⁷⁶.

Le decisioni e le azioni corrispondenti sono le espressioni parziali del carattere empirico e scaturiscono necessariamente da esso quando è sollecitato da dei motivi. In base a ciò, solo una conoscenza completa del carattere empirico potrebbe garantire una certa e regolare derivazione delle azioni dalle loro *rationes agendi*, ma ciò è impossibile, perché, secondo il filosofo di Danzica, non si può abbracciare la totalità delle azioni decise da un individuo e, quindi, si può avere solo una visione frammentaria e rapsodica del carattere empirico. Per spiegare la conoscenza parziale, imperfetta del carattere empirico e la conseguente mancanza di regolarità conoscitiva che caratterizza la legge della motivazione, Schopenhauer pone in rilievo che nell'ambito dell'agire, che è una manifestazione fenomenica del volere metafisico, l'uomo si allontana dal «mondo della legalità (*die Welt der Gesetzmäßigkeit*)»⁷⁷ e riesce a gettare uno sguardo sul «territorio della libertà (*das Gebiet der Freiheit*)»⁷⁸. In riferimento a ciò, il paragrafo 46 della *Quadruplici* si conclude con queste suggestive parole:

«Potrei paragonare la mia precedente esposizione delle prime tre forme del nostro principio a delle immagini proiettate (*Bilder geworfen*) e fatte scorrere su una parete mediante una lanterna magica; ora (con l'esposizione della quarta forma) è stata aperta una finestrella (*eine Luke*), da cui è penetrata una luce (*ein Licht einfällt*) di fronte alla quale le mie

⁷⁶ *GI*, p. 79; tr. it. cit. p. 145.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*; tr. it. p. 146.

immagini in parte scompaiono, in parte si fanno incoerenti, vaghe e confuse»⁷⁹.

Secondo Schopenhauer, anche i fantasmi, la memoria e i sentimenti rientrano nell'ambito di validità della legge della motivazione e sono da collegare al soggetto del volere. In particolare, i fantasmi (*Phantasmata*) sono rappresentazioni che riproducono nella coscienza le intuizioni sensibili o rappresentazioni complete (infatti vengono analizzati da Schopenhauer nel capitolo dedicato alla prima classe di oggetti) senza la mediazione del corpo, dell'oggetto immediato e che, dunque, non sono in relazione con l'intero dell'esperienza, costituito dalle rappresentazioni di oggetti che presentano un nesso causale con gli stati corporei. In virtù di ciò, la legge di causalità, che è condizione del mondo dell'esperienza, non può essere applicata ai fantasmi ed essi risultano regolati da un'altra specie di legge: il principio di ragione sufficiente dell'agire. Quando si presentano alla coscienza fantasie, immagini apparentemente inspiegabili e infondate, in realtà esse sono il frutto della causalità esercitata dal soggetto volente nei confronti del soggetto conoscente, nella fattispecie, nei confronti dell'immaginazione. Ciò non significa che la ragione sufficiente dei fantasmi sia una causa in senso stretto, difatti, essi, in quanto manifestazioni della volontà, risultano fondati su un motivo, che è l'associazione di idee (*die Ideenassoziation*).

Anche la concezione della memoria (*das Gedächtnis*) esposta nella *Quadruplice* pone in evidenza la causalità del volere sulla conoscenza. La memoria consiste, infatti, per il pensatore di Danzica, nella ripetizione, irrobustita e facilitata dal continuo esercizio, di rappresentazioni un tempo presenti (fantasmi) da parte del soggetto conoscente, che obbedisce alla volontà in tale attività.

⁷⁹ *Ibidem*.

Schopenhauer, alla luce di ciò, rinnega la concezione comune della memoria, che la considera come un serbatoio di rappresentazioni già pronte e, quindi, a disposizione del soggetto, proponendo un'immagine di essa capace di lasciar emergere la natura attiva e volontaristica della sua ripetizione di rappresentazioni, ovvero «una stoffa che riprende poi da sé le pieghe nelle quali è stata spesso ripiegata»⁸⁰. Tenendo conto di ciò, il ricordo non consiste in una rappresentazione precostituita ed estratta da un deposito mentale, bensì in una rappresentazione prodotta ogni volta *ex novo*, che appare invariata alla coscienza solamente grazie a una sua continua ripetizione. Per tale motivo, il rivedere dopo molto tempo un oggetto o un ambiente suscita l'impressione che qualcosa in esso sia mutato rispetto al ricordo che ne avevamo: nel tempo trascorso abbiamo interrotto o effettuato scarsamente la ripetizione dell'oggetto nella coscienza. Anche se la memoria denota una natura dinamica, che deriva dalla continua causalità del volere sul conoscere, in fin dei conti, la sua attività consiste in un'incessante riproduzione delle stesse immagini e degli stessi pensieri. Per tale ragione, parlando del *genio*, ovvero dell'individuo dotato della massima capacità intellettuale e creativa, Schopenhauer dichiara:

«Spesso non ha un'eccellente memoria, perché l'enorme quantità di nuovi pensieri e combinazioni non lascia il tempo a molte ripetizioni»⁸¹.

⁸⁰ Ivi, p. 81; tr. it. p. 148.

⁸¹ Ivi, p. 82; tr. it. p. 149.

3.5. Le facoltà del soggetto conoscente

L'esame schopenhaueriano delle quattro classi d'oggetti e delle diverse forme del principio di ragione è accompagnata da considerazioni sulle facoltà del soggetto conoscente. La coscienza empirico-rappresentativa, ricordiamolo, «comprende in sé sensibilità, intelletto, ragione (*Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft*), soggetto e oggetto (*Subjekt und Objekt*)»⁸² e nulla più. In base a ciò, le facoltà conoscitive sono le forme assunte dal soggetto conoscente o coscienza empirica nella rappresentazione dei diversi oggetti che vengono connessi dalla diverse forme del *Satz vom Grund*. Nella concezione dell'intelletto e della ragione Schopenhauer mostrò, fin dal 1813, una netta, profonda diversità di vedute rispetto a Kant. L'intelletto fu concepito da Kant come la facoltà che produce una conoscenza oggettiva operando l'unificazione dei dati della sensibilità attraverso le categorie o concetti puri, che sono funzioni logiche che sussumono le varie rappresentazioni di un oggetto (soggetto) sotto una rappresentazione comune (predicato), ossia riportano un soggetto sotto un predicato. In base a ciò, l'intelletto kantiano si configura come una facoltà del giudicare; infatti, la sua unificazione del molteplice sensibile mediante le categorie conduce all'attribuzione di un predicato a un soggetto, cioè a un giudizio. La ragione, invece, fu concepita dal filosofo della *Critica della ragion pura* come la facoltà dell'incondizionato, la quale esprime un pensare che non limita la sua azione all'ambito empirico, procedendo illegittimamente oltre l'esperienza tramite le sue tre idee trascendentali (mondo, anima e Dio). Secondo Kant, le suddette facoltà costituiscono il lato spontaneo e attivo della conoscenza distinto da quello recettivo, rappresentato dalla sensibilità.

⁸² Ivi, p. 92; tr. it. p. 166.

Schopenhauer non accettò la rigida separazione dell'intelletto dalla sensibilità operata da Kant sulla base della natura attiva e discorsiva del primo e di quella passiva e intuitiva della seconda, concependo un'integrazione delle due facoltà nella conoscenza fenomenica. Inoltre, il filosofo di Danzica presentò la ragione come l'unica facoltà del pensare o giudicare (attività corrispondenti per l'autore della *Critica della ragion pura*), spogliando l'intelletto, anche se non immediatamente, del suo carattere discorsivo. La netta separazione che Schopenhauer operò tra intelletto e ragione esprime la necessità di non confondere la natura di facoltà della conoscenza rappresentativa concepite in maniera profondamente diversa rispetto a Kant. Considerando ciò, non si può parlare, in riferimento alla gnoseologia di Schopenhauer, di una semplice correzione o modificazione della concezione kantiana della ragione e dell'intelletto, bensì dell'elaborazione di una prospettiva alternativa su tali facoltà⁸³.

L'intelletto è, per Schopenhauer, la facoltà che unifica tempo e spazio riempiti di dati sensibili. Tale unificazione è realizzata dall'intelletto mediante le

⁸³ Le principali conseguenze della netta separazione che Schopenhauer opera tra la ragione e intelletto, cui viene attribuito un carattere intuitivo e irriflessivo, produce sono: il rifiuto della teoria dello schematismo trascendentale per l'assenza di una frattura da sanare tra sensibilità e intelletto, nonché, alla luce della marcata differenza tra rappresentazioni intuitive e rappresentazioni astratte e della natura non discorsiva dell'intelletto, la semplificazione dell'impianto trascendentale kantiano e l'abbandono, dopo il 1813, della dottrina delle categorie o concetti puri, con la causalità ridotta a unica forma *a priori* dell'intelletto.

Su questi temi si considerino il quarto e il quinto capitolo della *Quadruplica* (ivi, pp. 21-58; tr. it. pp. 49-112), il primo libro del *Mondo* e la sua Appendice: la *Critica della filosofia kantiana* (WI, pp. 1-109 e pp. 491-570; tr. it. cit., pp. 39-130 e pp. 457-521).

Sull'interpretazione del rapporto fra la dottrina gnoseologica di Schopenhauer e quella kantiana cfr.: O. Liebmann, *Kant und die Epigonen: eine kritische Abhandlung*, Verlag von Reuther & Reichard, Berlin 1912, pp. 162-176; tr. it. di G. Cognetti, *Kant e gli epigoni*, Editoriale scientifica, Napoli 1990, pp. 143-155; Th. Ribot, *La philosophie de Schopenhauer*, Alcan, Paris 1903, pp. 20-25; A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., pp. 121-143; R. A. Tsanoff, *Schopenhauer's criticism of Kant's theory of experience*, Longmans, Green, New York 1911; M. Kelly, *Kant's Philosophy as Rectified by Schopenhauer*, Swan Sonnenschein & Co., London 1909.

sue funzioni unificatrici, cioè le categorie, tra le quali, appare, già nella prima edizione della *Quadruplica*, di fondamentale importanza per la costituzione dell'esperienza quella di causa-effetto, perché permette, anche se in modo non consapevole, l'uscita dalla mera sensazione, valida solo soggettivamente, e il raggiungimento dell'intuizione oggettiva, valida universalmente, attraverso il riferimento delle sensazioni corporee, che, mediante la forma del *tempo*, si succedono nella coscienza, alle loro cause nello *spazio*. Appare chiara, in tal modo, la specificità dell'intelletto di Schopenhauer rispetto a quello di Kant: l'intelletto schopenhaueriano rivela un intenso e inscindibile legame con la sensibilità nell'attività conoscitiva, producendo insieme ad essa un'intuizione che è simultaneamente sensibile ed intellettuale, mentre, per il filosofo della *Critica della ragion pura*, l'intuizione degli oggetti non è un'attività intellettuale, bensì una prerogativa della recettività sensibile, e l'intuizione intellettuale viene considerata un atto conoscitivo proprio dell'Essere supremo.

Nella prima edizione della *Quadruplica*, Schopenhauer definisce, in modo incerto, deduzione intellettuale (*Verstandesschluss*)⁸⁴ l'immediata e irriflessiva attività sintetica dell'intelletto che conduce all'intuizione empirica. Il medesimo processo conoscitivo viene considerato ed esposto, anche se in un contesto fisiologico, nel trattatello *Sulla vista e i colori*⁸⁵ del 1816, dove prende per la

⁸⁴ In riferimento alla deduzione intellettuale, Schopenhauer scrive: «Il fatto che non siamo coscienti di quella deduzione (*wir jenes Schlusses uns nicht bewußt sind*) non costituisce una difficoltà: non siamo coscienti neppure del modo in cui deduciamo, in base alle ombre dei corpi, la loro forma. Non si tratta del resto di una deduzione razionale (*Außerdem ist es kein Vernunftschluss*), di un collegamento tra giudizi; non abbiamo a che fare con il concetto di categoria, ma con la categoria stessa.[...]A questa deduzione che non è mediata da alcun concetto astratto e conseguentemente anche da alcuna premessa minore (*durch keinen abstrakten Begriff und folglich durch keine Minor vermittelten*), vorrei dare il nome di deduzione intellettuale». *G I*, p. 37; tr. it. cit. p. 75.

⁸⁵ A. Schopenhauer, *Über das Sehn und die Farben*, Leipzig 1816, in Id., *Sämtliche Werke*, cit., Bd. I (d'ora in poi *F*); tr. it. di M. Montinari, *La vista e i colori e carteggio con Goethe*, Boringhieri, Torino 1959.

prima volta il nome di intuizione intellettuale (*die intellektuelle Anschauung*)⁸⁶ e manifesta, in virtù di una semplificazione dell'impianto trascendentale kantiano, l'applicazione della sola causalità.

Riguardo alla ragione, essa viene caratterizzata nella Dissertazione del 1813 come facoltà dei concetti e della loro connessione in giudizi e deduzioni, ossia come «il pensare (*das Denken*) nel significato proprio del termine»⁸⁷. La ragione, inoltre, operando nell'ambito delle rappresentazioni astratte, ossia dei concetti, si configura come una facoltà conoscitiva non subordinata alla presenza immediata degli oggetti e libera dalla mediazione del corpo nell'attività rappresentativa, svolgendo un ruolo fondamentale nelle scienze e nella dimensione dell'agire umano. Per tali caratteristiche, la ragione è una facoltà peculiare dell'uomo e, al contrario dell'intelletto, differenzia la vita umana da quella animale, che è subordinata alle impressioni sensibili. I vantaggi derivanti all'uomo dalla razionalità risultano però limitati, a giudizio di Schopenhauer, in ambito conoscitivo, dal carattere secondario e generale dei suoi concetti, che, in quanto rappresentazioni di rappresentazioni, riferiscono molteplici rappre-

⁸⁶ Sulla concezione schopenhaueriana dell'intuizione intellettuale e sulla sua dottrina della conoscenza cfr. in particolare: S. Barbera, *Il mondo come volontà e rappresentazione di Schopenhauer. Introduzione alla lettura*, cit., pp. 47-82; G. Faggini, *Schopenhauer, il mistico senza Dio*, La Nuova Italia, Firenze 1951, pp. 35-72; G. Lehmann, *Die intellektuelle Anschauung bei Schopenhauer*, in "Berner Studien zur Phil. und ihre Geschichte", XLIV (1906), 2; G. Barzellotti, *L'idealismo di Arturo Schopenhauer e la sua dottrina della percezione*, Salviucci, Roma 1882; E. Sans, *Schopenhauer*, Presses universitaires de France, Paris, 1990; tr. it. di K. Lichiello, *Schopenhauer*, Xenia, Milano 1999; Th. Ribot, *La philosophie de Schopenhauer*, cit., pp. 44-61; I. Vecchiotti, *La dottrina di Schopenhauer: le teorie schopenhaueriane considerate nella loro genesi e nei loro rapporti con la filosofia indiana*, Ubaldini Editore, Roma 1969; P. Martinetti, *Schopenhauer*, il melangolo, Genova 2005, pp. 72-81; Ph. Meditch, *La théorie de l'intelligence chez Schopenhauer*, Alcan, Paris 1923; Z. Zini, *Schopenhauer*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli, 2010, pp. 33-45; R. E. Aquila, *On the «Subjects» of Knowing and Willing and the «I» in Schopenhauer*, in "The History of Philosophy Quarterly", X (1993), 3, pp. 241-260.

⁸⁷ *G I*, p. 50; tr. it. cit., p. 98.

sentazioni intuitive a una rappresentazione comune, prescindendo dalle loro peculiari determinazioni, e, in ambito etico-pratico, dalla mancanza di vera moralità, che è estranea alla dimensione fenomenica, nell'agire dettato da principi astratti. Infine, se per Kant la ragione designa, nel suo significato specifico, un pensare che tenta illegittimamente di andare oltre l'esperienza, mutando l'esigenza dell'incondizionato nella (illusoria) conoscenza di esso; secondo Schopenhauer, invece, tale facoltà esprime semplicemente un pensare logico-deduttivo che non può essere confuso con il conoscere dell'intelletto, che conduce, sulla base dei dati sensibili, a un'intuizione intellettuale.

Schopenhauer seguì fedelmente l'Estetica trascendentale nella concezione di tempo e spazio come forme *a priori* «delle apparizioni sensibili»⁸⁸ e nella fondazione su di esse della natura sintetica *a priori* della matematica; ma, il pensatore di Danzica si trovò in disaccordo con la riduzione kantiana dell'intuizione empirica a una mera impressione dei sensi nello spazio e nel tempo, che l'intelletto pensa per ottenere una conoscenza necessaria e universale. Per Schopenhauer, l'intuizione empirica comporta, grazie al connubio di sensibilità e intelletto, un superamento della semplice sensazione, un salto di qualità conoscitivo rispetto alla percezione delle modificazioni degli organi di senso, che hanno un mero significato soggettivo. Nella *Quadruplici* emerge, così, un'intima e inscindibile relazione fra sensibilità e intelletto per la realizzazione di una dinamica intuizione che è alla base della costituzione del mondo empirico, infatti, come chiarisce il pensatore tedesco:

«È la stessa cosa dire: «Non ci sono più né sensibilità né intelletto (*Sinnlichkeit und Verstand sind nicht mehr*)» ovvero: «il mondo ha cessato di essere (*die Welt hat ein Ende*)»⁸⁹.

⁸⁸ Ivi, p. 21; tr. it. p. 49.

⁸⁹ Ivi, p. 70; tr. it. p. 131.

3.6 La filosofia segreta della Dissertazione del 1813

L'esclusione della coscienza sovrasensibile dalla *Quadruplica*, giustificata dall'argomento trattato, non significa la sua assenza dalla prospettiva filosofica che condusse il giovane Schopenhauer alla realizzazione dell'opera. Quello che è veramente importante per la speculazione di Schopenhauer, risulta essere, a nostro avviso, il non detto nella Dissertazione di laurea del 1813, ossia il *bessere Bewußtsein*, che esprime una dimensione estranea a quella fenomenica ed è, per questo, un mistero per la razionalità filosofica, che, operando con concetti e parole, risulta legata al mondo delle rappresentazioni, dei fenomeni. La razionalità filosofica, comunque, può, operando un rigoroso esame e un rispecchiamento concettuale del mondo fenomenico nella sua interezza, far emergere in *modo negativo* l'orizzonte sovrasensibile, ovvero per negazione di ciò che gli è estraneo.

La *Quadruplica* offre un discorso esaustivo sulla complessa articolazione della conoscenza fenomenica e sul mondo che ad essa corrisponde. Se, secondo la metafisica giovanile di Schopenhauer, la coscienza empirica e il mondo ordinato da essa sono rispetto al mondo della coscienza migliore una mera parvenza di realtà, una dimensione illusoria, allora la Dissertazione del 1813 risulta essere la rappresentazione concettuale di tale illusione, il suo rispecchiamento in concetti. Anche Kant produsse, con la *Critica della ragion pura*, una rappresentazione concettuale della conoscenza fenomenica nel suo complesso. Ciò che, però, premeva a Kant, pur postulando l'esistenza di una realtà extra-fenomenica, era la circoscrizione di un territorio sicuro e legittimo (isola) per il conoscere umano, che corrispondeva, per il pensatore di Königsberg, all'ambito fenomenico. Per tale motivo, nella sua rappresentazione del territorio della conoscenza fondata e legittima, cioè nella *Critica della ragion pura*, il

concetto dell'inesplicabile noumeno si limita a esprimere la rigida restrizione delle possibilità conoscitive dell'uomo al mondo fenomenico e non la realtà autentica ed essenziale da contrapporre a quest'ultimo.

Dal canto suo, Schopenhauer non volle restare chiuso all'interno del mondo della rappresentazione, che si presentava ai suoi occhi come una dimensione inessenziale, in cui l'uomo vive, a causa del principio di ragione e del tempo, «in tutto e per tutto come lo scoiattolo che corre nella ruota»⁹⁰. Alla luce di un superiore atto conoscitivo (definito nei suoi frammenti giovanili *intuizione geniale o ideale*) esperito fin dall'adolescenza, il pensatore di Danzica riuscì a scorgere la possibilità di un'esistenza prossima alla dimensione sovrasensibile e, dunque, profondamente distante da quella empirica, trovando conferme di ciò nella grande arte e nella virtù dei santi. Bisognava, però, fare i conti con l'oscurità del sovrasensibile per la facoltà conoscitiva umana e, quindi, con la sua indicibilità. Il giovane Schopenhauer, studiando la dottrina kantiana sotto l'influsso della metafisica platonica, intese il noumeno, la cosa in se stessa, non come un'indecifrabile dimensione che fissa i limiti della conoscenza umana, ma come la realtà autentica e il contenuto ontologico del mondo fenomenico. Ciò condusse il filosofo di Danzica a interpretare la distinzione kantiana tra noumeno e fenomeno come opposizione assiologica e ontologica tra mondo sovrasensibile e mondo sensibile, espressi rispettivamente dalla coscienza migliore e dalla coscienza empirica, e a sviluppare, inoltre, una veemente esigenza filosofica di distinzione tra i due mondi. In questo modo, il pensatore tedesco «diventò a suo modo kantiano per poter rimanere - ancora a suo modo - platonico»⁹¹, come nota acutamente il Safranski.

Schopenhauer realizzò nella *Quadruplici* una netta circoscrizione della dimensione fenomenica per collocare al di là del suo perimetro, minuziosamente

⁹⁰ *HN I*, nr. 256, p. 154; tr. it. cit., p. 204.

⁹¹ R. Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, cit., p. 223.

tracciato, la comune origine (coscienza migliore) dell'arte e della santità, condizioni esistenziali e conoscitive estranee al mondo fenomenico-temporale. Da tale aspetto, l'ispirazione che guidò il filosofo tedesco nella realizzazione della sua Dissertazione di laurea non va cercata in ciò che *appare* e viene esposto nell'opera, che è incentrata sulla conoscenza fenomenica, ma deriva da una voce misteriosa, da un «elemento estraneo (*Fremdartig*)»⁹² che non produce «alcuna nuova classe di oggetti»⁹³ e rappresenta la comune fonte del genio artistico della virtù dei santi. La non appartenenza alla dimensione fenomenica non significa una negazione di valore, bensì un'indiretta affermazione; difatti, per Schopenhauer, la perfetta estraneità al mondo è il *bessere Bewußtsein*, che rivela il mondo eterno e autentico nell'arte e nella virtù. Essa, esprimendo l'essenziale, ossia la dimensione noumenica, non può essere considerata in un saggio concepito per la delineazione dell'inessenziale, ossia la dimensione fenomenica, ma, come afferma Schopenhauer:

«Potrebbe diventare oggetto di un'opera di maggior mole (*könnte ein Mal Gegenstand einer größern Schrift werden*), il cui contenuto apparirebbe, rispetto a quello del presente saggio, come la veglia in rapporto al sogno (*wie Wachen zum Traum*)»⁹⁴.

Anche se Schopenhauer ripete più volte nella *Quadruplici* la sua intenzione di limitarsi alla considerazione della conoscenza fenomenica, un riferimento alla figura di *Democrito ridente*, al termine di un passo⁹⁵ che mette in luce l'assurdità e la nullità dell'istante e del presente, evoca, a una lucida analisi e interpretazione, tutt'altra dimensione. La visione delle cose di Democrito fu

⁹² *GI*, p. 77; tr. it. cit., p. 141.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ivi*, p. 91; tr. it. p. 165.

⁹⁵ *Ivi*, pp. 47-48; tr. it. pp. 93-94.

così oggettiva ed essenziale da oltrepassare la loro esistenza fenomenica e cogliere la loro vera natura, ossia la loro *idea platonica*, che, per il giovane Schopenhauer, sfugge alle forme fenomeniche, fatta eccezione per la relazione soggetto-oggetto, e gode di un eterno, immutabile presente, essendo prossima al mondo eterno e incondizionato. Contemporaneamente, l'intuizione ideale conduce alla consapevolezza della natura condizionata e illusoria del mondo fenomenico, che si presenta come una burla allestita dalla coscienza empirico-rappresentativa mediante le diverse forme del principio di ragione, tra le quali, spicca il tempo, che è la sua forma più semplice e il «prototipo di ogni finitezza (*Urtypus der aller Endlichkeit*)»⁹⁶. La figura di Democrito è, per Schopenhauer, *ridente* e non *ridicola*, come si rivela invece la vita della maggioranza degli uomini, perché, alla luce dell'intuizione ideale, supera l'attaccamento all'illusoria esistenza fenomenica, risultando libero dalla sua vacuità e insignificanza.

La consapevolezza della natura finita, illusoria del mondo della coscienza empirica schiusa dalla contemplazione ideale non è alla portata di tutti, bensì è una prerogativa dell'esistenza geniale, ossia di uomini svegli e non dormienti; infatti, Schopenhauer, citando Seneca, chiarisce: «*Somnia narrare vigilantis est*»⁹⁷. In ambito filosofico, ammessa l'incomunicabilità tra coscienza empirica e coscienza migliore e, dunque, l'impossibilità di esprimere razionalmente il sovrasensibile, l'influsso dell'intuizione geniale (espressa dalla figura di Democrito) conduce al tentativo di manifestazione *negativa* dell'eterno, di un riconoscimento della sfera della coscienza migliore per sottrazione empirica, in seguito ad un'analisi accurata e completa delle condizioni dell'esperienza. Tale tentativo esprime la reale finalità della Dissertazione del 1813, rivelando che l'opera è parte integrante di una prospettiva filosofica che, sorta dall'intuizione

⁹⁶ Ivi, p. 92; tr. it. p. 167.

⁹⁷ Ivi, p. 91; tr. it. p. 165.

del valore della dimensione extratemporale e del disvalore del mondo temporale, cerca di isolare nella sua ineffabile trascendenza la coscienza migliore opponendosi con vigore a ogni confusione⁹⁸ in ambito speculativo fra la dimensione sovrasensibile e quella sensibile.

⁹⁸ Come scrive Schopenhauer in un passo della *Quadruplici*, tale confusione è «un cieco sincretismo che, inseguendo determinazioni del tutto inessenziali, ha unito sotto un'unica categoria ciò che di meglio vi è nell'uomo (*das Beste im Menchen*) - e precisamente ciò con cui tutto il restante mondo ha lo stesso rapporto di un'ombra nel sogno con i corpi solidi reali (*wie ein Schatten im Traum zum wirklichen*)». Ivi, p. 84; tr. it. p. 152.

CAPITOLO IV

La scoperta del Wille zum Leben e la dottrina della redenzione

4.1 La scoperta della volontà di vita

Nella *Quadruplici* è presente una concezione non soltanto empirica e fenomenica della *volontà*; infatti, nell'ambito della considerazione della legge di motivazione, emerge l'idea di un volere extratemporale, sottratto alla determinazione dei motivi. Questo tema della *Quadruplici* trova conferma in alcune annotazioni¹ del 1813 (lo stesso anno della Dissertazione di laurea schopenhaueriana) che parlano di una «volontà pura»², associandola alla natura sovransensibile della dimensione morale.

Il giovane Schopenhauer manifestò in alcuni dei suoi primi manoscritti filosofici³ (1810-11) una visione normativa della morale sulla base della concezione kantiana del dovere. Nelle annotazioni del 1813 sulla volontà pura, che è assolutamente estranea all'esistenza sensibile, viene abbandonata la concezione della virtù come rispetto della legge morale⁴ e, soprattutto, emerge il rifiuto di

¹ *HN I*, nr. 47, 75, 40, pp. 27, 40 e 65; tr. it. cit., pp. 47, 53 e 86.

² *Ivi*, nr. 75, p. 40; tr. it. p. 53.

³ In particolare, in un manoscritto il pensatore tedesco scrive: «Il grave una felicità superiore, a esso corrispondente[...]in conformità a esso dobbiamo agire in dovere ci rimanda a direzione opposta a tutte le motivazioni terrene». *Ivi*, nr. 20, p. 14; tr. it. p. 19.

In un altro si legge: «La legge morale vuole che ognuno *faccia* quel che è giusto fare». *Ivi*, nr. 25, p. 16; tr. it. p. 21.

⁴ Come nota il Vigorelli, parlando dell'accesso morale alla coscienza migliore, «L'agire virtuoso è per Schopenhauer (più vicino, in questo, a Schiller che non a Kant) caratterizzato da una libera spontaneità, anziché dall'ossequio formale verso la legge». A. Vigorelli, *Il riso e il pianto. Introduzione a Schopenhauer*, cit., p. 40.

un'intellettualizzazione della dimensione morale, che è, secondo Schopenhauer, indipendente da massime astratte e principi razionali. Nella metafisica giovanile di Schopenhauer l'orizzonte sovrasensibile della coscienza migliore esprime la virtù della pura volontà, sicché essa risulta separata dalla ragione che, secondo il pensatore tedesco, è una facoltà legata alla conoscenza fenomenica; ma la separazione della dimensione morale dalla ragione e le critiche alla natura astratta del dovere kantiano non comportano necessariamente, a ben guardare, l'assenza in essa di una prospettiva normativa, infatti, come rileva giustamente il Riconda:

«Non escludono che Schopenhauer mantenga il senso ultimo della normatività etica nell'elevare la colpa a fenomeno etico primordiale con la sua teoria dell'*Urshuld des Daseins*»⁵.

Per il suo carattere sovrasensibile la pura volontà manifesta una positività assiologica rispetto alla negatività del volere temporale, che è subordinato alle inclinazioni sensibili e al perseguimento di scopi. Ciò deriva dal contrasto, che caratterizza la speculazione giovanile di Schopenhauer, tra punto di vista fenomenico e punto di vista etico-estetico sull'esistenza, ossia dal dualismo tra coscienza migliore e coscienza empirica. Secondo il filosofo tedesco, il volere proiettato nel mondo, il «volere incessantemente l'esistenza temporale»⁶

⁵ G. Riconda, *Schopenhauer interprete dell'occidente*, cit., p. 131. Sulla base di ciò, sempre il Riconda afferma: «Il mondo, Schopenhauer più volte ripete, non ha solo un significato fisico, ma più profondamente ha un significato morale: l'esistenza di esso, a chi sappia veramente penetrarne il significato, si manifesta come un qualcosa che non deve essere, un qualcosa che è il risultato come di una frattura nel seno stesso dell'essere che è venuto meno ad un suo dover essere originario: il sentimento di colpa si presenta così come rivelativo di una positività (cui si è venuti meno) nella stessa negatività, ponendo infine il problema ed il compito di tornare ad essa». *Ibidem*.

⁶ *HN I*, nr. 143, p. 85; tr. it. cit. p. 112.

esprime un consistente, intenso sostegno alla coscienza empirica e all'illusoria esistenza ad essa legata perché:

«Mira unicamente a prolungare l'esistenza temporale, in parte nell'individuo (brama, cupidigia, inimicizia) in parte nella specie (impulso sessuale)»⁷.

Schopenhauer, dunque, a partire da una superiore prospettiva etico-estetica, contraria ad ogni inclinazione sensibile, criticò il volere che esterna le brame corporee e gli uomini che da esso si lasciano guidare⁸. Tale ripudio dell'attaccamento all'esistenza fenomenica, vissuto in prima persona, esprime uno dei motivi della concezione della *metafisica della volontà*.

Per tutta la prima fase (dal 1812 all'inizio della primavera del 1814) dell'elaborazione metafisica giovanile di Schopenhauer, alla coscienza migliore venne radicalmente contrapposta la coscienza empirica. Successivamente, come testimoniano le annotazioni scritte tra la fine della primavera e l'inizio dell'estate del 1814 (periodo che va dagli ultimi giorni di soggiorno a Weimar ai primi mesi del soggiorno a Dresda), Schopenhauer giunse a una nuova prospettiva speculativa, incentrata sulla volontà di vita, concepita come fondamento metafisico dell'esistenza fenomenica. Con il sorgere della nuova prospettiva metafisica del pensatore tedesco emerse, per un breve periodo, il contrasto *tra coscienza migliore e volontà di vita*. Si tratta di un contrasto tutt'interno al piano metafisico, in cui la radice stessa della vita, e non semplicemente la sua ap-

⁷ *Ibidem*.

⁸ A tal proposito, il pensatore tedesco scrive: «Vogliono tenersi stretta la vita, parlano addirittura di una vita felice, che è una *contradictio in adjecto*. Volere la felicità è il contrario di volere la vita». Ivi, nr. 146, p. 87; tr. it. p. 115.

parenza spazio-temporale, viene negata da una esigenza di quiete e trascendenza assoluta⁹.

La coscienza migliore per la positività e la trascendenza assoluta («beatitudine vera e propria»¹⁰) che evoca non poteva essere concepita come il principio metafisico del mondo fenomenico («regno del caso e dell'errore»¹¹): per Schopenhauer era insostenibile l'idea di un'origine del mondo temporale della coscienza empirica dal mondo eterno della coscienza migliore in virtù della loro radicale opposizione. Il pensatore di Danzica con la metafisica della volontà riuscì a trovare un fondamentale raccordo tra la dottrina giovanile dell'apparenza fenomenica, basata sulla coscienza empirica, e la dottrina giovanile della redenzione, basata sulla coscienza migliore, perché capì finalmente di cosa era apparenza la coscienza empirica e il mondo da essa ordinato, e, inoltre, colse il significato profondo e autentico della loro negazione, espressa

⁹ Il contrasto tra *bessere Bewußtsein* e *Wille zum Leben* trova espressione in diverse annotazioni scritte a Dresda nel 1814. In una di esse, il filosofo di Danzica si serve per la prima volta del concetto di Maya, che però non esprime l'apparenza fenomenica ma il desiderio metafisico di esistenza (*amor*), ossia la volontà di vita. Ciò, da un lato, mostra l'influsso dell'antica sapienza indiana, conosciuta a Weimar attraverso l'indologo Friedrich Mayer, sul giovane Schopenhauer, dall'altro, pone in rilievo che il filosofo non ha ancora chiarito il preciso significato delle nozioni fondamentali della sua *Willensmetaphysik*: «Il volere (l'errore fondamentale) non può essere mai soddisfatto; per questo non cessiamo mai di volere e la vita è una miseria continua: non è per l'appunto che l'apparenza del volere, il volere oggettivato. Ci illudiamo in continuazione che l'oggetto voluto possa porre fine al nostro volere, mentre piuttosto siamo noi stessi a poterlo fare cessando appunto di volere; questo (la liberazione dal volere) avviene tramite la conoscenza migliore: perciò *Oupnek'at*, vol.II, p. 216, dice: “*Tempore quo cognitio simul advenit amor e medio supersurrexit*”; con *amor* s'intende qui Maja, che appunto il volere, l'amore (per l'oggetto) la cui oggettivazione o apparenza è il mondo, e che, in quanto errore fondamentale, è a un tempo per così dire l'origine del male e del mondo (che sono propriamente tutt'uno). Dall'ultima cosa detta risulta chiaro che è incomparabilmente più vero dire: il diavolo ha creato il mondo, che non: Dio ha creato il mondo; allo stesso modo più vero: il mondo è tutt'uno con il diavolo, che non: il mondo è tutt'uno con Dio. La *coscienza migliore* non appartiene appunto al mondo, ma gli è contrapposta, *non lo vuole*»¹⁴. Ivi, nr. 213, p. 120; tr. it. pp. 158-159.

¹⁰ Ivi, nr. 274, p. 167; tr. it. p. 222.

¹¹ Ivi, nr. 25, p. 17; tr. it. p. 22.

dalla coscienza migliore (la futura *noluntas*), che è estranea a ogni rapporto mondano.

Come testimoniano, a un attento esame, le annotazioni del giovane Schopenhauer e come ha rilevato il Safranski, in accordo con altri noti studiosi:

«Nell'argomentazione dell'opera maggiore Schopenhauer passò dalla scoperta della volontà come essenza del mondo alla sua negazione; nella vita, però, egli passò dalla negazione della volontà ("coscienza migliore") all'idea che è la volontà stessa a manifestarsi in tutto il reale»¹².

Per la scoperta del *Wille zum Leben* si rivelò di cruciale importanza l'acquisizione di «uno spirito sublime e in tutto filosofico»¹³, infatti solamente uno sguardo sublime, un'*elevazione* etico-estetica sulle miserie e sugli orrori dell'esistenza umana e della natura permette una «considerazione della vita nella sua universalità»¹⁴. Secondo Schopenhauer, la visione sublime del mondo, prerogativa del genio, deriva da un brusco superamento di una posizione conoscitiva ed esistenziale legata alla coscienza empirica. Il sentimento del sublime, secondo l'ottica dei manoscritti schopenhaueriani, è, ricordiamolo, «l'estremo del bello dove si esprime, nel modo più immediato, anzi quasi palpabile la negazione teoretica del mondo temporale e l'affermazione di quello eterno»¹⁵. Al contrario del sentimento del bello, in cui l'accesso alla coscienza sovrasensibile avviene senza strappi, lotte e per una sorta d'oblio della temporalità nella contemplazione «di oggetti chiamati belli»¹⁶, il sublime, pur rimanendo una specie del bello, esprime il raggiungimento della pace contemplati-

¹² R. Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, cit., p. 293.

¹³ *HN I*, nr. 276, p. 168; tr. it. cit., p. 224.

¹⁴ *Ivi*, p. 169; *Ibidem*.

¹⁵ *Ivi*, nr. 86, p. 45; tr. it. pp. 60-61.

¹⁶ *Ivi*, p. 49; tr. it. p. 65.

va della coscienza migliore in seguito al contrasto tra eternità e temporalità nell'uomo. L'unica differenza ammissibile fra sublime e bello, tenendo conto della loro comune origine dall'intuizione ideale, consiste nel grado di facilità (o di difficoltà) con cui tale intuizione avviene, con cui, cioè, un oggetto si presta alla contemplazione. Il grado di facilità, agevolezza della visione cresce nel caso del bello e diminuisce nel caso del sublime¹⁷.

In virtù della presenza della lotta, del contrasto tra temporale ed eterno a monte dell'ascesa sublime, tale ascesa rivela una base tragica e una marcata inclinazione morale rispetto al sentimento del bello, questo perché, secondo Schopenhauer, l'autentica moralità è suscitata dall'esigenza di un realtà diametralmente opposta all'esistenza sensibile¹⁸. Tenendo conto delle annotazioni schopenhaueriane, il faro assiologico che consente di stabilire nel sublime la superiorità della prospettiva etico-estetica sul mondo rispetto a quella fenome-

¹⁷ Si tratta di una concezione destinata a passare inalterata nel *Mondo*: «Sappiamo che il sublime si distingue dal bello, soltanto per una condizione aggiunta, consistente nell'elevarsi al di sopra della relazione ostile alla volontà, riconosciuta nell'oggetto; segue da ciò che ci saranno parecchi gradi del sublime, anzi parecchie transazioni dal bello al sublime, a seconda che la condizione aggiunta sia forte, distinta, incalzante, vicina, oppure debole, lontana e appena percettibile». *WI*, p. 239; tr. it. cit., p. 242.

¹⁸ A tal proposito, in un'annotazione berlinese del 1813 Schopenhauer scrive: «Se sulla vita umana non gravasse una quantità di mali, in parte naturali, in parte prodotti dagli uomini, sarebbe impossibile ogni moralità e forse, a causa del continuo benessere sensibile, ogni stimolazione della coscienza migliore; così sarebbe nel *paese di cuccagna*: lì non sarebbe possibile virtù, e nemmeno tragedia». *HN I*, nr. 88, p. 52; tr. it. cit., p. 69.

Nel suo saggio sulla coscienza migliore, il Mirri ha giustamente notato che per Schopenhauer «il dolore è suscitatore del pensiero dell'eterno perché è accorgimento della nullità del vivere» (E. Mirri, *Un concetto perduto nella sistematica schopenhaueriana. La «migliore coscienza»*, cit., p. 63) ma stranamente non pone in rilievo l'affinità fra la stimolazione della coscienza migliore da parte della sofferenza e il conseguimento di una visione tragico-sublime del mondo, nonostante consideri le figure che esprimono, secondo il giovane Schopenhauer, tale visione, ossia «le sconvolgenti conversioni al pensiero dell'eterno da parte di Raimondo Lullo o dell'abate di Rancé o della Margherita del *Faust* goethiano». *Ibidem*.

nico-temporale è la coscienza migliore, che comunica la perfezione dell'eterna quiete del sovrasensibile, contrapponendola all'incessante divenire empirico. Sulla base di ciò, a un'attenta analisi, il contrasto tra eternità e temporalità che conduce alla visione sublime poté essere concepito da Schopenhauer come base per discernere il positivo dal negativo, la salvezza dalla dannazione nell'interpretazione metafisica del mondo naturale. In particolare, seguendo tale prospettiva, il filosofo tedesco poté considerare quelle contraddizioni e lacerazioni dell'esistenza temporale che fanno emergere con la massima veemenza l'accostamento sublime alla coscienza migliore per interpretarle come primarie manifestazioni di un fondamento metafisico, assiologicamente negativo, del mondo empirico: l'elevazione sublime (affermazione del positivo ai danni del negativo, a partire da un loro contrasto), simile a una cartina di tornasole, poteva servire a individuare un fenomeno che fosse un'immediata rivelazione del negativo principio della natura. A partire da tale *fenomeno originario* si poteva edificare, estendendo il suo intimo contenuto agli altri fenomeni, una metafisica della natura. Inoltre, sul principio del mondo, così individuato, si sarebbe dovuto concentrare, alla luce della positività assiologica associata alla trascendenza espressa dal *bessere Bewußtsein*, un'azione spirituale e un'opera morale di negazione.

Il giovane Schopenhauer esperì personalmente (pensiamo anche alle inquietudini dell'adolescenza: «O voluttà, o inferno / O sensi, o amore»¹⁹) il potere dell'«impulso alla voluttà»²⁰, di «quell'appetito tormentoso, penoso, disperante (il regno della notte)»²¹ che si oppone al sereno benessere dell'intuizione ideale, che è in relazione alla coscienza migliore. Si tratta della «*brama vitale*»²²,

¹⁹ *HN I*, nr. 2, p. 1; tr. it. cit., p. 685.

²⁰ *Ivi*, nr. 91, p. 53; tr. it. p. 71.

²¹ *Ivi*, p. 54; *ibidem*.

²² *Ibidem*; tr. it. p. 72.

della volontà di vita del corpo, che trova nei genitali la più infuocata espressione. Impulso alla voluttà e pura conoscenza danno vita, secondo diversi manoscritti di Schopenhauer, a un contrasto, poderoso e tragico, tra il peggio e il meglio dell'uomo. Essi «polarizzano con il massimo di energia»²³ e l'elevazione sublime può scaturire in maniera netta e chiara: lo spirito avanza impetuosamente verso la coscienza migliore. Quando il pensatore di Danzica interpretò tale contrasto tra le smaniose brame dell'organismo e l'inclinazione oltremondana della contemplazione ideale come decisivo per la sua speculazione, sorse la metafisica della volontà.

La miseria della vita corporea, che comprende sia i continui bisogni dell'organismo che la vacuità desolante dell'impegno a soddisfarli, si rivelò, per Schopenhauer, come l'immediata espressione fenomenica nell'uomo di un'inquieta volontà metafisica, come attesta chiaramente un'annotazione scritta a Dresda nel 1814:

«Il corpo è la volontà visibile, che sempre vuole e mai può essere soddisfatta[...]il *voler vivere* è la vera dannazione, e virtù e vizio solo il grado più debole e il grado più forte del voler vivere[...]il voler vivere è già la vita, e se morte e sofferenza non uccidono questo voler vivere la vita stessa fluisce eternamente da una fonte inesauribile»²⁴.

La prospettiva gnoseologica della *Quadruplica* considera il corpo come l'oggetto immediato della rappresentazione, mentre l'ottica sublime-metafisica delle annotazioni schopenhaueriane del 1814 lo interpreta come l'oggettivazione nel tempo di un «oscuro, sordo, impulso a vivere»²⁵, che trasmette tutta la sua irrequietezza, rendendo l'esistenza corporea dell'uomo pie-

²³ *Ibidem*.

²⁴ Ivi, nr. 210, p. 118; tr. it. p. 156.

²⁵ Ivi, nr. 362, p. 226; tr. it. p. 302.

na di affanni e senza serenità, dunque priva di ogni valore²⁶. Concependo l'inquieto *Wille zum Leben* come il fondamento metafisico e l'intimo significato del corpo, trova, per Schopenhauer, un decisivo chiarimento il mirabile parallelismo nell'uomo fra volizioni e modificazioni dell'organismo²⁷. Si tratta di una corrispondenza che viene vissuta, sentita dall'uomo in maniera immediata, ossia non mediata dalle forme della conoscenza fenomenica, e, per tale motivo, risulta inesplicabile, presentandosi ogni volta come una sorta di prodigio²⁸. Inoltre, la natura misteriosa del rapporto fra il volere metafisico e il suo fenomeno immediato trova espressione nella relazione, al di fuori della causalità e di ogni forma conoscitiva, fra il carattere intelligibile (volere metafisico) e il carattere empirico (gli atti dell'esistenza corporea-temporale) dell'uomo²⁹. In base a ciò, il rapporto fra la dimensione unitaria e extratemporale della volontà e le azioni corporee, che costituiscono l'unità originaria del volere nel corso di

²⁶ A conferma di ciò, in un'annotazione si legge: «Il volere, desiderare, aspirare, sforzarsi è finitezza senz'altro, senz'altro morte e tormento[...]toglie loro [gli uomini] ogni quiete, li sospinge qua e là come spiriti tormentati. E a che scopo tutto questo volere?! Dove può condurre?». Ivi, nr. 220, p. 127; tr. It. p. 167.

²⁷ In riferimento a questo tema, il filosofo tedesco afferma in un manoscritto di questa fase speculativa: «con ciò, che il corpo è solo la visibilità della volontà, si spiega perché ogni passione, ogni affetto, cioè ogni gagliardo volere e non volere scuota tanto e modifichi il corpo». Ivi, nr. 191, p. 106; tr. It. p. 140.

²⁸ Un'annotazione, a tal proposito, afferma: «Dalla coscienza dei movimenti del mio corpo in conseguenza della mia volontà non posso mai costruire *a priori* la forma di questo corpo, ma la devo ricevere in modo empirico dall'intuizione esterna. E dalla conoscenza afferrata tramite intuizione con sensi e intelletto non posso mai intendere da dove vengono i suoi movimenti. Ora, in quest'ultimo tipo di conoscenza il corpo appare in tutto e per tutto come oggetto della prima classe, sottomesso alla legge di causalità, che però viene annullata in ogni movimento volontario, cioè che per noi, in quanto rimaniamo in questo tipo di conoscenza, resta un eterno miracolo». Ivi, nr. 260, p. 157; tr. it. pp. 208-209.

²⁹ «Il carattere empirico è solo apparenza di quello intelligibile, che va inteso come un unico atto extratemporale di volontà, mentre l'empirico ne è lo sviluppo nel tempo. Carattere intelligibile ed empirico sono dunque tenuti distinti: il primo è un unico atto, il secondo una serie di azioni». Ivi, nr. 242, pp. 144-145; tr. it. pp. 191-192.

un'intera vita, propone una visione pratico-esistenziale di un'inesplicabile verità filosofica:

«La volontà è la conoscenza *a priori* del *corpo*. E il corpo è la conoscenza *a posteriori* della *volontà*»³⁰.

I manoscritti giovanili di Schopenhauer, incentrati fino alla primavera del 1814 sul concetto di coscienza migliore, ci colpiscono per il vigore e il senso di vissuto che accompagnano i pensieri esposti dal filosofo. Essi, infatti, rappresentano un vero e proprio laboratorio filosofico, un'interpretazione dell'esistenza *in fieri*³¹. Tutto ciò appare evidente considerando il cesellamento dei pensieri nel *Mondo come volontà e rappresentazione*. La perdita di spontaneità nel passaggio dalle annotazioni giovanili all'opera principale del pensatore tedesco vale anche per la concezione dell'immediata corrispondenza tra corpo e volontà nell'uomo, che determinò, nel 1814, la svolta volontaristica dell'elaborazione metafisica di Schopenhauer. Nel *Mondo*, tutta l'intensa fase preparatoria all'idea cruciale della svolta metafisica di Schopenhauer, testimoniata da varie annotazioni, che esprimono profondamente il suo vissuto, risulta assente. Nell'opera pubblicata nel 1818 (anche se la prima edizione reca come data il 1819), l'autocoscienza, che fornisce la chiave d'interpretazione metafisica dell'intera esistenza fenomenica, non sembra una verità drammaticamente raggiunta, ma l'inesorabile risposta all'insufficiente capacità interpretativa del mondo da parte dei sistemi filosofici e scientifici, che si sono concentrati, secondo Schopenhauer, sulla rappresentazione e hanno sottovalutato la natura affettivo-pulsionale dell'uomo, che esprime l'essenza della realtà. La rassegna

³⁰ Ivi, nr. 255, p. 153; tr. it. p. 203.

³¹ Come nota giustamente il Bellingreri, i manoscritti «conservano la spontaneità e la vivacità dell'esperienza vissuta intensamente ed espressa con un pensiero libero». A. Bellingreri, *La metafisica tragica di Schopenhauer*, Franco Angeli, Milano 1992, p. 15.

dei fallimenti della filosofia, della matematica e delle scienze fisiche nella chiarificazione del significato della natura introduce nel *Mondo* la «verità filosofica (κατ' ἐξοχήν)»³², la quale, in base a ciò, appare una conoscenza acquisita sulle sviste degli altri e non intimamente vissuta:

«Vediamo dunque fin d'ora che se si parte dal di fuori non sarà mai possibile arrivare all'essenza delle cose: per quanto si cerchi e s'investighi non troveremo che nomi e fantasmi, e ci accadrà come a colui che gira intorno a un castello per cercarne l'entrata, e non potendola trovare, si diverte a schizzarne le facciate. Pure questa è la via seguita da tutti i filosofi che vennero prima di me»³³.

Compare in questo passo del *Mondo* l'immagine del castello da espugnare (la conquista della verità sulle cose), già utilizzata nell'annotazione numero 91 dei *Frühe Manuskripte*, scritta a Berlino nel 1813. Nell'opera maggiore del filosofo essa viene usata per esprimere la frustrazione («non potendola trovare, si diverte a schizzarne le facciate»³⁴) e la vuota circolarità («gira intorno»³⁵) a cui è destinata una prospettiva superficiale sulla natura, concentrata sulla dimensione fenomenica, alla quale Schopenhauer contrappone la profondità e la completezza della sua analisi, che prende le mosse dal superamento di una concezione incompleta dell'uomo – «una testa d'angelo alata, senza corpo (*geflügelter Engelskopf ohne Leib*)»³⁶ – e della conoscenza filosofica. A dire il vero, il raggiungimento da parte di Schopenhauer di una visione del mondo nella sua interezza (rappresentazione e rappresentato, fenomeno e noumeno) non è il

³² *WI*, p. 122; tr. it. cit., p. 141.

³³ *Ivi*, p. 118; tr. it. p. 137.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

semplice frutto di una concentrazione dello sguardo filosofico dove non era stato posato in precedenza, ossia sull'organismo volente; infatti, tale completa visione della realtà presenta una radice esistenziale, rivelata dalle annotazioni giovanili del filosofo. In alcune di esse il drammatico conflitto tra intuizione geniale e bisogni corporei, tra contemplazione e brama di vita conduce alla liberazione della coscienza migliore e, grazie a ciò, alla possibilità di una netta distinzione assiologica tra negativo e positivo, ossia tra essere e non-essere del mondo fenomenico.

Secondo l'annotazione numero 91 dei manoscritti giovanili di Schopenhauer, il contrasto tragico tra corpo e puro conoscere, cioè tra coscienza empirica, ancorata alla vita, e coscienza migliore, al di fuori di ogni rapporto con la vita: «era alla base della poesia del cavaliere che deve entrare nel castello circondato da un muro con un'unica porta stretta, e il muro gira con la velocità di un vortice»³⁷. Il cavaliere, figura che esprime il puro conoscere, è, a un attento esame, lo stesso Schopenhauer che cerca d'accedere alla verità metafisica (il castello). Si tratta di una verità diversa, ancora più radicale e originaria, rispetto a quella esposta nel secondo libro del *Mondo*, difatti, essa esprime il fondamento assiologico di tutta l'elaborazione filosofica del pensatore, anche della concezione della volontà come cosa in sé del mondo: il valore del non essere e del non volere il mondo temporale, la positività assoluta della coscienza migliore, ciò che nel gran finale del *Mondo* è chiamato *noluntas*³⁸. Ritornando all'immagine dell'annotazione schopenhaueriana, il cavaliere è impegnato in un'ardua impresa perché l'entrata del castello è ben protetta da un muro in con-

³⁷ *HN I*, nr. 91, p. 54; tr. it. cit., p. 72.

³⁸ A sostegno di ciò, Il Faggin, parlando dell'origine del filosofare schopenhaueriano, osserva giustamente che la filosofia «non può sorgere come necessità interiore se non in coloro che avvertono con eccezionale intensità il conflitto fra l'essere e le parvenze e intuiscono il messaggio di un al di là ultrafenomenico e incomprensibile». G. Faggin, *Schopenhauer, il mistico senza Dio*, cit., p. 39.

tinuo e vorticoso movimento (l'accesso alla verità risulta ostacolato dalla potente capacità d'offuscamento del corpo); ma lo spirito eroico, forgiato dalla lotta e dalla sofferenza, favorisce in tale difficoltà l'entrata nel castello, ossia, fuor di metafora, l'accesso alla coscienza migliore:

«Il prode cavaliere sprona il destriero, lascia le briglie, a testa bassa, occhi chiusi - e galoppa dentro la porta. È il simbolo della virtù della via della luce»³⁹.

Ritornando alla svolta volontaristica della metafisica di Schopenhauer, nelle sue annotazioni giovanili (tarda primavera-inizio estate del 1814) il pensatore estese rapidamente il principio metafisico della vita umana (esistenza corporea) a tutto l'esistente, configurandolo come «fondo originario del reale»⁴⁰. Si assiste, da tale aspetto, nei manoscritti del filosofo a un ampliamento vertiginoso dell'ambito di oggettivazione della volontà di vita, fondato su un procedimento *analogico* in cui il termine di comparazione fondamentale è l'irrequieto volere espresso dal corpo umano. In un'annotazione che considera le dinamiche naturali Schopenhauer, sulla base dell'immediata corrispondenza fra corpo umano e volontà di vita, pone in rilievo l'impulso irrefrenabile e sordo che caratterizza le funzioni organiche d'ogni vivente, affermando:

«Ogni organismo mostra una chiara analogia con la *polarità*»⁴¹.

Secondo Schopenhauer, ogni incessante tensione e ogni *polarità* rivela l'inquieto volere metafisico, infatti «ogni tendere è propriamente una volon-

³⁹ *HN I*, nr. 91, p. 54; tr. it. cit., pp. 72-73.

⁴⁰ G. Faggin, Schopenhauer, *il mistico senza Dio*, cit., p. 73.

⁴¹ *HN I*, nr. 240, p. 141; tr. it. cit., p. 186.

tà»⁴². Considerando che, come nota il pensatore di Danzica, «l'intero corpo terrestre mostra polarità elettrica e magnetica»⁴³, tutta la natura, che comprende il mondo inorganico e quello organico, risulta attraversata da una febbrile tensione. Alla luce di ciò, tirando le somme del discorso di Schopenhauer, lo spazio d'espressione fenomenica del volere, inizialmente ristretto all'«uomo corporeo»⁴⁴, risulta includere l'intera realtà oggettiva:

«Sembra dunque che non vi possa essere oggetto che non sia espressione di una volontà»⁴⁵.

Una serie di annotazioni schopenhaueriane approfondiscono questo tema prima che esso trovi una chiara e matura forma nel manoscritto numero 278 dei suoi *Frühe Manuskripte*, che può essere considerato come l'atto di nascita della prospettiva metafisica del *Mondo come volontà e rappresentazione*:

«Il mondo come cosa in sé è una grande volontà, che non sa cosa vuole[...]il mondo come apparenza è la conoscenza di se stessa che viene fornita a questa volontà»⁴⁶.

⁴² Ivi, nr. 242, p. 145; tr. it. p. 192.

⁴³ Ivi, nr. 240, p. 141; tr. it. p. 186.

⁴⁴ Ivi, nr. 196, p. 106; tr. it. p. 140.

⁴⁵ Ivi, nr. 240, p. 141; tr. it. p. 186.

⁴⁶ Ivi, nr. 278, p. 169; tr. it. p. 225.

4.2 Il cavaliere tragico di Nietzsche

Nietzsche nella terza delle quattro *Considerazioni inattuali*, dal titolo *Schopenhauer come educatore*, parla del filosofo di Danzica come «di un educatore e di un maestro severo»⁴⁷, rappresentando la figura di un isolato eroe della conoscenza, che riesce a ergersi come sereno vincitore sulle meschinità e falsità del suo tempo, nonché sulle atrocità dell'esistenza, nonostante questi pericoli lo avessero impegnato in una dura ed estenuante lotta. Tale eroe, secondo Nietzsche, trionfa «sicuramente e semplicemente, con coraggio e vigore, forse con un certo fare cavalleresco»⁴⁸ sui suoi terribili nemici, irradiando una benefica serenità, che allietta i suoi seguaci. Nietzsche è affascinato da questo duro e impavido cavaliere e lo reputa un modello di vita eroica, un'immagine del «*dolore volontario della veridicità*»⁴⁹, da cui scaturisce una poderosa negazione dell'esistenza e della cultura allestite dai meschini interessi e desideri degli uomini⁵⁰.

Al messaggio eroico e tragico espresso dal pensiero e dall'esistenza di Schopenhauer, Nietzsche affida le sue speranze per una radicale palingenesi della cultura tedesca, pensando a un significato metafisico della cultura, ossia a un oltrepassamento della debole e falsa umanità del suo tempo, che merita di essere negata, in vista del fiorire di superiori esistenze, cioè il genio filosofico-artistico e il santo (le figure che caratterizzano la *Erlösungslehre* di Schopenhauer), che risultano immuni dalla negazione, perché in esse la natura rispec-

⁴⁷ F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, tr. it. di M. Montinari, in Id., *Opere*, edizione critica condotta sul testo stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972ss., III, t. II, p. 363.

⁴⁸ Ivi, p. 371.

⁴⁹ Ivi, p. 396.

⁵⁰ Tale attività di negazione, secondo Nietzsche, induce gli uomini a pensare all'opera di Mefistofele perché «nella negazione scorgono sempre il contrassegno della cattiveria». *Ibidem*.

chia se stessa in maniera adeguata:

«Dobbiamo essere sollevati: e chi sono coloro che ci sollevano?

Sono quegli uomini veri, *quei non-più-animati, i filosofi, artisti e santi*; al loro apparire e per il loro apparire la natura, che non salta mai, fa il suo unico salto, un salto di gioia, perché per la prima volta si sente giunta allo scopo, là dove cioè essa comprende di dover disimparare ad avere dei fini e di aver giocato troppo alto il giuoco della vita e del divenire. In questa conoscenza essa si trasfigura e sul suo volto posa una mite stanchezza crepuscolare, ciò che gli uomini chiamano «la bellezza». Quel che essa ora esprime, con questo suo volto trasfigurato, è la grande *illuminazione* sull'esistenza; e il più alto desiderio che dei mortali possano avere è di partecipare costantemente e con orecchi aperti a questa illuminazione»⁵¹.

La terza *Considerazione inattuale* è il frutto più maturo della giovanile venerazione nietzschiana nei confronti di Schopenhauer. L'opera venne pubblicata nel 1874, due anni dopo la pubblicazione de *La nascita della tragedia*, in cui, seppur immersa nell'elogio della metafisica della musica del pensatore di Danzica, di cui fu grande ammiratore anche Richard Wagner, serpeggia una critica al pessimismo schopenhaueriano e all'esito morale-ascetico del suo sistema, che si rivelerà pienamente a partire da *Umano, troppo umano*. Nietzsche stesso, nella Prefazione⁵² alla seconda parte di quest'ultima opera, ci informa che *Schopenhauer come educatore* fu concepito, così come le prime due *Inattuali*, prima della *Geburt der Tragödie*, precisando anche che già allora era in atto in lui una dissoluzione di ogni orizzonte morale, compreso quello prospettato dalla filosofia pessimistica di Schopenhauer. Considerando la figura dell'eroico cavaliere della verità alla luce di queste premesse, ciò che conta nella descri-

⁵¹ Ivi, p. 406.

⁵² F. Nietzsche, «Prefazione» *Umano, troppo umano*, II, tr. it. di S. Giametta, in Id., *Opere*, cit., IV, t. III, p. 3.

zione della terza *Inattuale* sembra essere lo spirito che, agli occhi di Nietzsche, l'eroe-Schopenhauer incarna più che l'adesione alla sua filosofia, della quale, infatti, vengono tralasciati i temi centrali. Si tratta di uno spirito profondamente *inattuale*, che annuncia in modo risoluto l'abbandono della cultura filistea dell'epoca, e in cui il filosofo di Röcken rispecchia la sua volontà di rovesciamento e rigenerazione dell'esistenza umana. La stessa idea, come confessa Nietzsche in *Ecce Homo*⁵³, attraversa la quarta *Inattuale*, dove il rispecchiamento della missione nietzschiana si compie davanti all'immagine di Richard Wagner.

L'atto del *rispecchiamento*, che consiste nella proiezione e nel riconoscimento del proprio autentico volere, solo in parte consapevole, nell'alterità di un'immagine, che ci stimola a interpretare noi stessi, diventando simbolo vivente della nostra esistenza, introduce quello del *mascheramento*, al primo sempre connesso, anche se in gradi diversi, come dinamica interna. Nell'atto del rispecchiamento, l'intensità del mascheramento che lo accompagna è in rapporto indiretto con la forza e la vitalità del sentimento che ci lega all'oggetto dell'immagine in cui proiettiamo e rivediamo noi stessi. Maggiore è la forza del mascheramento, che è un atto di copertura non di noi stessi, ma dell'alterità con noi stessi, con conseguente occultamento del diverso, e maggiore è la distanza spirituale del soggetto da ciò cui si riferisce l'immagine nella quale si rispecchia, ridotta, nei casi estremi, a rigido strumento di riproduzione di ciò che è già chiaro, ovvero a inanimato specchio del nostro presente, privato della capacità di elevare l'uomo a ciò che spesso non gli appare immediatamente e ha bisogno di nuove forme per rivelarsi.

Nella *Nascita della tragedia*, in cui compare per la prima volta la figura del cavaliere-Schopenhauer, tenendo presente la critica latente al pessimismo del

⁵³ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, tr. it. di R. Calasso, in Id., *Opere*, cit., VI, t. III, pp. 325-330.

Mondo che essa contiene, e sapendo, in base alle parole di Nietzsche in *Umano, troppo Umano*, che lo spirito dell'opera deve essere considerato successivo alla terza *Inattuale*, che esprime il culmine della devozione nietzschiana per il suo severo maestro, il rispecchiamento esprime un deciso mascheramento del pensatore di Danzica nell'immagine eroica e tragica del suo discepolo; mentre, in *Schopenhauer come educatore* il rispecchiamento traduce il sentimento nietzschiano di viva ed entusiasta elevazione a un destino superiore, ancora nebuloso, cui consacrarsi e non, come si riscontra nell'opera del 1872, la piena e limpida coscienza dell'impresa titanica che attende il filosofo tragico-dionisiaco, cioè Nietzsche stesso.

Come sappiamo, il giovane Nietzsche, stimolato dal pessimismo di Schopenhauer e dalla musica di Wagner, fornisce nella *Nascita della tragedia* una suggestiva interpretazione della splendida e solare civiltà ellenica, caratterizzata, agli occhi del filosofo, dalla trasfigurazione nelle serene forme apollinee di una visione tragico-dionisiaca del mondo. L'antica saggezza popolare della Grecia arcaica era tutta impregnata di tale visione, esemplificata mirabilmente da Nietzsche attraverso la sentenza *silenica* sull'esistenza:

«Il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non *essere*, essere *niente*»⁵⁴.

Le parole pronunciate dal Sileno a re Mida, secondo Nietzsche, sgorgano spietate dalla visione dell'essenza della natura e della vita: una «misteriosa unità originaria»⁵⁵ che, in virtù di un'inesauribile inquietudine, si lacera, così come il mito narra dello smembramento di Dioniso, aparendo in infiniti esseri, la cui

⁵⁴ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, tr. it. di S. Giametta, in Id., *Opere*, cit., III, t. II, pp. 31-32.

⁵⁵ Ivi, p. 26.

esistenza è segnata dalla sofferenza. La visione dionisiaca della realtà mette in luce ciò che Schopenhauer definisce il «lato terribile della vita»⁵⁶, ossia l'intimo dissidio con se stessa della volontà metafisica, la cui chiara, limpida rappresentazione, secondo il pensatore del *Mondo*, è il fine supremo dell'arte tragica, in grado, in alcuni casi, di comunicare uno spirito di rassegnazione, di rinuncia alla vita. Ciò che per Schopenhauer è visione tragica per Nietzsche è visione dionisiaca, e per entrambi i pensatori l'oggetto della visione è l'insensata radice metafisica del mondo: su questo punto la coincidenza di prospettive è quasi perfetta. Come sappiamo, Nietzsche troverà un insuperabile motivo di distacco dal suo maestro nelle conseguenze esistenziali da trarre dalla visione del fondo oscuro delle cose, proponendo, al contrario di Schopenhauer, una prospettiva, già ravvisabile nella *Nascita della tragedia*, estranea a ogni forma di negazione della vita. All'interno di tale prospettiva, che esalta l'accettazione della vita, pur conoscendo il suo fondo insensato, e la forza plasmatrice e redentrica della creazione artistica, il fine dell'arte tragica non consiste, come in Schopenhauer, nella rappresentazione del diabolico volere metafisico per comunicare la *noluntas*, bensì nella trasfigurazione apollinea dell'orrore originario per garantire l'esistenza.

La figura del «cavaliere con la morte e il diavolo»⁵⁷ compare nella parte finale della *Geburt der Tragödie*. Si tratta di un'incisione realizzata da Albrecht Dürer nel 1513, molto amata da Nietzsche, che ne possedeva una copia, regalata a Richard Wagner nel Natale 1870. Il pensatore di Röcken si serve dell'immagine per comunicare lo spirito tragico del ricercatore della verità, che non si lascia sopraffare dalle atrocità del vivere (la morte e il diavolo) e persegue la sua meta, anche se ciò lo destina alla solitudine:

⁵⁶ *WI*, p. 298; tr. it. cit., p. 294.

⁵⁷ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., p. 36.

«Il cavaliere con l'armatura, dallo sguardo di bronzo, duro, che sa prendere il suo cammino terribile, imperturbato dai suoi orrendi compagni, e tuttavia privo di speranza»⁵⁸.

Conclusa la descrizione della gloriosa figura, Nietzsche finalmente le toglie la maschera:

«Un tale cavaliere di Dürer fu il nostro Schopenhauer [...] volle la verità. Non esiste il suo pari»⁵⁹.

In verità, come si è cercato di far emergere, il mascheramento investe proprio la figura di Schopenhauer⁶⁰, che, nei panni del cavaliere, è ridotta a un rigido e limpido specchio della destinazione filosofica di Nietzsche.

4.3 Omero e Cristo come figure dell'arte e della virtù ascetica

Schopenhauer, fin dai suoi primi manoscritti giovanili, mise in evidenza le grandi qualità della conoscenza geniale. Il genio, intuendo le idee, penetra e riconosce «tutto il mistero del mondo»⁶¹ e grazie a ciò «le sue creazioni sono

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ L'immagine di Schopenhauer in cui Nietzsche si riflette può essere accostata alle parole che Georg Simmel espresse, in un celebre saggio sui filosofi (1907), riguardo al raggiungimento del «significato atemporale» di una personalità filosofica: «molto è eliminato, è messo in risalto altro, e - ciò che è l'essenziale - ciò che si trattiene è chiuso in un'immagine unitaria, che così non possiede affatto una immediata immagine corrispondente nella realtà, bensì, similmente al *ritratto artistico*, invece della reale totalità dell'oggetto, dà piuttosto una ideale elaborazione di quello, un suo senso e significato per un determinato scopo di rappresentazione». George Simmel, *Schopenhauer e Nietzsche*, tr. it. di A. Olivieri, Ponte alle grazie, Firenze, 1995, pp. 14-15.

⁶¹ *HN I*, nr. 86, p. 46; tr. it. cit., p. 61.

sempre nuove, indipendenti dalla successione temporale, attinte dall'eternità»⁶². La contemplazione ideale, inoltre, permette al genio di esperire uno stato di quiete e serenità, perché tale contemplazione «libera dal soggetto miserevole, sempre bisognoso, limitato a una sfera angusta»⁶³ e schiude la coscienza sovrasensibile, ossia il *bessere Bewußtsein*. L'individuo geniale riesce, per di più, a infondere l'esperita pace contemplativa nella sua opera, rendendola fruibile ai più; infatti, egli possiede «la capacità e la destrezza di dare i suoi innati occhi di artista ad altri, che da sé non li hanno»⁶⁴. In virtù di ciò, la grande opera d'arte permette al fruitore di passare a uno stato d'animo in cui le cose paiono dotate di «magia e bellezza estranea»⁶⁵, difatti, «osservandole, dimentichiamo tutte le loro relazioni con noi o con ciò che si riferisce o può riferirsi a noi»⁶⁶.

Un esempio significativo del sollievo generato dalla pura visione del genio è offerto, per Schopenhauer, da Omero. Il poeta greco, infatti, pur essendo «l'espressione più pura»⁶⁷ di una civiltà tutta immersa nella vita e nei sensi, dà forma anche a ciò che è in netto contrasto con essi, ovvero all'accesso estetico alla coscienza migliore, che libera dagli affanni del mondo sensibile. A tal proposito, in un'annotazione weimariana del 1814 il pensatore afferma:

«L'ha oggettivata e personificata (proprio come ha fatto con le singole forze della natura) negli dèi beati, immortali, che dall'Olimpo guardano quieti il tumulto e per i quali tutto ciò è solo uno scherzo. Un esempio eminente lo dà l'*Iliade*, XXII, 100-200. Dove ci rinfranchiamo appunto, grazie agli dèi, dall'angoscia di Ettore braccato; proprio così come la co-

⁶² Ivi, nr. 54, p. 30; tr. it. p. 40.

⁶³ Ivi, nr. 86, p. 48; tr. it. p. 63.

⁶⁴ Ivi, nr. 80, p. 41; tr. it. p. 55.

⁶⁵ Ivi, nr. 106, p. 72; tr. it. p. 95.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Ivi, nr. 187, p. 103; tr. it. p. 136.

scienza migliore è il nostro rifugio dall'afflizione del mondo»⁶⁸.

Il giovane Schopenhauer fa emergere, ricorrendo alle divinità di Omero⁶⁹, la liberazione estetica della coscienza extratemporale e lo stato di serenità che accompagna tale liberazione. Lo sguardo quieto degli dèi non è altro che la perfetta serenità degli «occhi d'artista»⁷⁰ e attraverso di esso lo spettatore ottiene sollievo dall'angoscia e dal tormento della vita.

Lo sguardo olimpico sul mondo rivela anche la mancanza di valore dell'esistenza sensibile e temporale. La visione estetico-geniale conduce, infatti, alla coscienza che il mondo fenomenico è una farsa, uno scherzo senza importanza, per il quale non vale la pena agitarsi, sicché l'uomo non deve lasciarsi coinvolgere dalla vita, ma riconoscere il suo disvalore⁷¹. Essendo l'esistenza,

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ L'intensità e la purezza della visione estetica di Omero è da collegare, secondo Schopenhauer, al primato nella Grecia arcaica dell'intuizione sensibile rispetto alla riflessione nel rapporto conoscitivo con la natura: «Parlavano dell'apparenza come di un'apparenza, in modo ingenuo e vero» (ivi, nr. 252, p. 151; tr. it. p. 201). Per il pensatore tedesco, senza le interferenze di una razionalità che accorpa le rappresentazioni intuitive intuizioni neutralizzando la loro carica vitale, la contemplazione estetica può schiudersi potente e netta come sospensione delle passioni e degli impulsi corporei, come puro sguardo senza corpo (*visione olimpica*). Essendo la capacità d'astrazione distante lontana da un'adeguata maturazione nella Grecia arcaica, la coscienza empirica si riduce a ciò che attesta l'intuizione sensibile. Per questo motivo, rileva il pensatore di Danzica, i Greci in quel periodo consideravano ogni cosa inaccessibile a una semplice intuizione come una favola e non fornivano ipostasi o assolutizzazioni del pensiero: «La loro Teogonia andava, come la serie delle cause, *in indefinitum*, e non ponevano con goffa serietà un Padre di tutte le cose: se uno mostrava un'importuna curiosità sul passato sempre più remoto, veniva messo a tacere col motto scherzoso che all'inizio c'era stato un uovo da cui era venuto fuori Eros». *Ibidem*.

⁷⁰ Ivi., nr. 80, p. 41; tr. it. p. 55.

⁷¹ In riferimento a ciò, il pensatore di Danzica in un'annotazione berlinese del 1812 dichiara: «Il tutto è un gioco, un torneo di ingiurie e non una lotta sul serio[...] quindi (l'uomo) non deve mettervi serietà; cosa che invece farebbe in due modi: in primo luogo con il vizio, che non è altro se non un agire contro quell'intimo e migliore sé, per cui dunque egli schernisce e si prende gioco di questo sé, e prende invece sul serio il gioco; in secondo luogo con il suicidio, con cui egli mostra appunto di non capire lo scherzo ma di prenderlo sul serio e

la vita scorta dall'alto della contemplazione ideale un'inconsistente, vuota farsa, la serietà deve essere associata a qualcos'altro, ossia all'orizzonte trascendente che, estraneo a ogni mutamento, permane in uno stato di grazia:

«Elevata serietà dell'entusiasmo, del rapimento in un mondo superiore[...]qui non vi è scherzo»⁷².

Secondo Schopenhauer, se la vita è scherzo e sogno illusorio, in quanto proiezione della coscienza empirico-rappresentativa, legata al corpo e ai fenomeni, «il godimento dell'arte non appartiene alla vita, ossia alla coscienza prigioniera di intelletto e sensibilità. Occuparsi dell'arte, dunque, è il destino più bello»⁷³.

La descrizione schopenhaueriana delle mirabili capacità intuitive del genio risulta sempre più contrastata, nell'avanzamento cronologico delle annotazioni (1813-1814), dall'emersione dell'incapacità della contemplazione ideale di conseguire una completa liberazione dall'esistenza sensibile e temporale, che è considerata da Schopenhauer come il male. La contemplazione estetico-ideale, in cui, secondo il filosofo tedesco, l'individuo caratterizzato da eccezionale, non comune capacità intellettuale riesce a trovare consolazione dalla temporalità senza conseguire una moralità redentrice, rischiava di apparire una prigione dorata rispetto all'impegno ascetico del santo, che produce un abbandono alla coscienza migliore attraverso un continuo e volontario rinnegamento del mondo sensibile. Emblema della prospettiva morale-ascetica, anche per le suggestioni derivanti dal pessimismo mondano cristiano e vedantico (risale al 1814 il primo contatto del pensatore con l'antica sapienza indiana), divenne per Scho-

quindi che, da *mauvais jouer*, non sopporta di perdere con animo tranquillo bensì, se gli sono capitate carte cattive, accigliato e impaziente non vuol continuare a giocare, getta le carte e interrompe il gioco». Ivi, nr. 58, p. 32; tr. it. p. 42.

⁷² Ivi, nr. 83, p. 43; tr. it. p. 57.

⁷³ Ivi, nr. 109, p. 73; tr. it. p. 97.

penhauer, come attesta chiaramente un'annotazione weimariana del 1814, la figura di Cristo. Il Salvatore esprime la vittoria della coscienza migliore, che è schiusa dalla negazione ascetica dell'essere temporale, sulla coscienza empirica, che afferma l'essere temporale ed è simboleggiata, nell'interpretazione schopenhaueriana della dottrina del peccato originale, dalla figura di Adamo:

«Con la caduta di Adamo la maledizione ha colpito tutti noi, il peccato è venuto al mondo, la colpa è trasmessa in eredità a tutti noi[...]per contro con la morte sacrificale di Gesù noi tutti siamo liberati dal peccato, il mondo è redento, la colpa è estinta, la giustizia conciliata, sicché tutti noi partecipiamo del peccato di quello, della morte sacrificale di questo»⁷⁴.

Nella stessa annotazione, Schopenhauer afferma che l'essenza dell'uomo («l'idea platonica dell'uomo»⁷⁵) partecipa sia dell'affermazione del mondo del tempo e della finitezza (la dimensione del peccato e della colpa) sia della negazione di esso (la dimensione della redenzione), sicché ogni uomo può essere sia Adamo che Cristo. Il santo, per intrinseca virtù, sceglie la via indicata da Cristo e nega quella espressa da Adamo.

In verità, la prospettiva esistenziale espressa dalla figura di Adamo non è destinata, secondo il giovane Schopenhauer, alla perdizione, questo perché può subire una conversione, un radicale mutamento attraverso un'esperienza tragica, foriera di dolore e disperazione, ma anche di conoscenza. Si tratta di una concezione che affiora fin dalle iniziali annotazioni del filosofo tedesco e che trova una prima significativa e suggestiva espressione in un'annotazione berlinese del 1812 attraverso la vicenda tragica di Margherita nel *Faust* di Goethe:

⁷⁴ Ivi, nr. 145, pp. 85-86; tr. it. pp. 113-114.

⁷⁵ *Ibidem*.

«Come un uomo caduto in mare ritorna alla superficie proprio perché urta sul fondo: così accade che spesso il peccato induca uomini della miglior specie alla conversione: così Margherita nel *Faust*. Qui il peccato ha l'effetto di un sogno spaventoso, il cui orrore ci scuote del tutto dal sonno»⁷⁶.

Come emerge nell'annotazione, il peccato esprime la catastrofe esistenziale, il culmine della tragedia che rende possibile un rovesciamento: la completa immersione nell'orrore e nell'assurdità della vita schiude la coscienza della sua negatività assiologica e della necessità della sua negazione in nome di un mondo che la trascende. Per chi, diversamente dal santo, non è illuminato dalla grazia, non è dotato di un'inclinazione alla virtù, solamente il dolore tragico, ossia la sofferenza che rende consapevoli della peccaminosità del mondo di Adamo, può indirizzare verso la quieta rassegnazione e la redenzione espresse da Cristo. Alla luce di ciò, si assiste per l'umanità non intrinsecamente virtuosa a una connessione fra tragedia e conversione: un vivo e intenso attraversamento della natura malvagia dell'essere temporale schiude la chiara, limpida coscienza del suo disvalore e uno spirito di rinuncia. Allo stesso tempo, la tragedia che travolge l'uomo lo eleva verso l'esigenza morale di un mondo diametralmente opposto a quello temporale:

«Ogni tragedia esige un altro mondo che ci può essere dato sempre e solo in modo indiretto, qui mediante questa esigenza»⁷⁷.

Mediante la valenza salvifica attribuita al dolore esperito nella tragedia, Schopenhauer offrì la luce della speranza all'umanità non santa, che non presenta un'intima inclinazione alla virtù e, di conseguenza, al genio, che giunge

⁷⁶ Ivi, nr. 63, p. 34; tr. it. p. 44.

⁷⁷ Ivi, nr. 124, p. 78; tr. it. p. 103.

nell'intuizione ideale alla coscienza della nullità della vita e del valore della trascendenza, ma è incapace di tradurla in ascesi.

La prospettiva iniziale di Schopenhauer sulla genialità e sulla santità subì mutamenti con l'evoluzione della sua metafisica giovanile. In un primo momento, la contrapposizione tra *bessere Bewußtsein* ed *empirische Bewußtsein*, che evoca il dualismo platonico tra mondo eterno e mondo temporale, domina la scena delle annotazioni schopenhaueriane ed emerge una sorta di esaltazione del valore metafisico dell'intuizione geniale, ossia della pura conoscenza che, cogliendo le immutabili idee, rischiarava la coscienza migliore e offusca quella empirica, superando il dualismo. Tale esaltazione della contemplazione geniale subì una limitazione dopo la scoperta della cosa in sé dell'esperienza e della sua negatività assiologica, perché subentrò un dualismo tutt'interno alla sfera metafisica, non superabile dall'intuizione ideale del genio, tra la volontà di vita e la coscienza migliore, cioè tra il fondamento metafisico del mondo naturale e una dimensione che lo trascende. A partire da questa fase (primavera del 1814) della speculazione schopenhaueriana emerse con chiarezza la superiorità della negazione morale-ascetica del mondo su quella estetica: la virtù e l'ascetismo del santo ottiene l'estinzione del volere metafisico e del mondo oggettivato da esso, mentre la visione geniale si limita a essere un rasserenato rispecchiamento della volontà⁷⁸. Il significato della superiorità salvifica che l'evoluzione della metafisica di Schopenhauer conferisce alla dimensione ascetico-morale su quella estetica può essere posto in rilievo mediante la considerazione di due temi che emergono nel suo pensiero, ossia *i difetti del genio* e la *dottrina della*

⁷⁸ Riguardo alla superiorità soteriologica dell'ascesi sull'arte, il Martinetti dichiara: «La differenza, che vi è tra il contemplatore della bellezza e il liberato, è che questa contemplazione è solo un quietivo momentaneo e la liberazione è la conquista della pace definitiva ed assoluta». P. Martinetti, *Schopenhauer*, cit., p. 99.

doppia via per la salvezza, che rivela la forma che assume la sua intuizione giovanile della valenza catartica della sofferenza tragica nella metafisica della volontà.

4.4 I difetti e le mancanze del genio

A partire dalla fase conclusiva della dottrina della coscienza migliore, il genio (*das Genie*) artistico-filosofico incominciò ad essere rappresentato come l'uomo che scorge la luce della dimensione ideale per poi trovarsi bruscamente nella desolazione della vita, con la triste sensazione di un bene scomparso. A un'attenta interpretazione di diverse annotazioni di Schopenhauer risalenti al periodo della scoperta della volontà di vita, l'esistenza soffre per la mancanza di stabilità della visione ideale e il ripetuto ritorno al mondo temporale, esprimendo una forma rovesciata di nostalgia (dolore per un mancato ritorno nell'accezione comune, da νόστος e ἄλγος). Anche la sensibilità romantica era caratterizzata da uno struggimento causato da un continuo ritorno. Negli artisti romantici il ritorno che generava inquietudine s'identificava con la circolarità di un'indefinita e incessante aspirazione, risultando assente una chiara coscienza del bene rincorso (Infinito o Assoluto)⁷⁹.

⁷⁹ In riferimento alla circolarità dell'aspirazione romantica, che è alla base de loro struggimento, il germanista Ladislao Mittner afferma: «La più caratteristica parola del romanticismo tedesco, *Sehnsucht* non è lo *Heimweh*, la nostalgia (male, cioè desiderio, del ritorno a una felicità già posseduta o almeno nota e determinabile); è invece un desiderio che non può mai raggiungere la propria meta, perché non la conosce e non vuole e non può conoscerla: è il “male” (*Sucht*) “del desiderio” (*Sehnen*)[...]la *Sehnsucht* è veramente una ricerca del desiderio, un desiderare il desiderare, un desiderio che è sentito come inestinguibile e che proprio perciò trova in sé il proprio pieno appagamento». L. Mittner, *Storia della Letteratura tedesca*, 2 voll., Einaudi, Torino 1978, II, pp. 699-700.

Come emerge in alcune annotazioni schopenhaueriane, il ritorno alla dimensione empirico-temporale del genio dopo la visione estetica del mondo manifesta la natura rapsodica, instabile della contemplazione ideale, che è vissuta come una beata quiete, e rende la sua esistenza una dissociante alternanza di estasi e tormento, un continuo avvicendamento tra eternità e temporalità⁸⁰. La ripetuta oscillazione tra serenità estetica e miseria fenomenica che investe il genio deve essere però distinta dalla circolarità che contraddistingue l'esistenza dell'uomo comune, dalla vuota girandola di desideri e aspirazioni di chi è immerso nella vita e nella coscienza empirico-razionale, la cui principale legge conoscitiva è il principio di ragione sufficiente⁸¹, che trova espressione, nell'interpretazione di Schopenhauer, soprattutto nel tempo. Il tempo, che si presenta come forma di ogni conoscenza ed esistenza fenomenica, rivela, secondo il filosofo di Danzica, una struttura circolare che si riflette nella vita della natura e degli uomini⁸². L'atteggiamento di fiduciosa apertura alla vita e al

⁸⁰ Riguardo al tema del continuo passaggio del genio dalla serenità dell'intuizione ideale all'angoscia dell'esistenza temporale, in un manoscritto, scritto a Dresda nel 1814, il pensatore tedesco afferma: «Come il capogiro afferra colui che da una mongolfiera guarda come un dio il mondo al di sotto, e lo consegna alla gravità che tira giù verso la terra la zolla di terra, così fa la preoccupazione con colui che guardava con sguardo d'artista la vita e, divenuto puro soggetto del conoscere, aveva dimenticato il suo sé, riportandolo giù alla sua persona o ai suoi crucci, e allora è finita, per questa volta, con la visione artistica della vita: la preoccupazione lo tiene saldamente, lo schiaccia come un incubo, egli rimane nella sua miserevole condizione». *HN I*, nr. 312, p. 195; tr. it. cit., p. 260.

⁸¹ Significativa, a tal proposito, è un'annotazione schopenhaueriana del 1814, in cui, parlando della vuota esistenza della maggioranza degli uomini, il filosofo scrive: «Nel loro andar dietro al principio di ragione sufficiente (che li burla come un folletto con quattro forme e li mena per il naso) sperano appagamento nel sapere e felicità nella vita, e risolti vanno sempre avanti; sono come uno che nella pianura corre incontro all'orizzonte nella speranza di toccare finalmente le nuvole: all'essenziale arrivano tanto poco quanto uno che rigira e palpa una sfera da tutti i lati arriva al centro». *Ivi*, nr. 256, pp. 153-154; tr. it. p. 204.

⁸² La natura circolare del tempo, che è il dispiegamento di una eterna volontà metafisica, è messa in luce da Schopenhauer in diverse annotazioni risalenti al periodo della scoperta del *Wille zum Leben*. In una di esse, si legge: «I milioni di anni della continua rinascita hanno consistenza solo nel concetto (così come tutto il passato e il futuro hanno consistenza solo nel

tempo, che rispecchia il modo d'essere della maggioranza degli uomini, trova espressione in diversi manoscritti schopenhaueriani nella figura del *filisteo* (*der Philister*)⁸³, che, da un punto di vista pratico, si adatta perfettamente, si conforma senza opposizioni all'assurda circolarità di un'esistenza che tende inconsapevolmente al trionfo della specie e alla sconfitta degli individui, indirizzati inesorabilmente verso la morte, dopo che hanno espletato la loro funzione procreativa; da un punto di vista teoretico, rivela un rigido ricorso a concetti e principi astratti nella conoscenza per sostenere al meglio le proprie esigenze materiali⁸⁴.

L'artista geniale, che coglie, alla luce dell'intuizione ideale (stato conoscitivo al di sopra del principio di ragione sufficiente e, dunque, del tempo e dello spazio), la vacuità dell'esistenza fenomenica, si sente, al contrario del filisteo, spaesato in essa. Ma, pur riconoscendo perfettamente la nullità della vita e il valore di ciò che la trascende, il genio appare destinato a esperire un continuo ondeggiamento tra il mondo ideale e il mondo fenomenico, tra la verità e la parvenza, a causa del carattere rapsodico e temporaneo della contemplazione estetica. Paradossalmente, secondo Schopenhauer, è proprio la straordinaria capacità intuitiva del genio alla base della fragilità e instabilità della sua visio-

concetto), per l'individuo il tempo è sempre nuovo, si trova sempre come creato di nuovo: il tempo pieno è puro presente. Il tempo è come una ruota su un perno, che gira con la velocità del lampo senza spostarsi dalla sua posizione, e la periferia rimane sempre a uguale distanza dal centro». Ivi, nr. 263, p. 161; tr. it. pp. 213-214.

⁸³ La figura del filisteo era oggetto di polemica e critica già presso i romantici (si pensi, ad esempio, al personaggio di Nikanor nel *Principe Zerbino* di Tieck, che è citato nell'annotazione 85, scritta a Berlino nel 1813, dei *Fruhe Manuskripte* di Schopenhauer (ivi, nr. 85, p. 44; tr. it. p. 58). La presenza di questa figura nel mondo romantico e l'influsso sull'interpretazione schopenhaueriana è stata acutamente messa in luce dallo Hübscher. A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., pp. 84-85.

⁸⁴ «La vita di ogni filisteo è per noi un esempio eccellente di come razionalmente si va solo per il proprio egoismo e la propria miseria, perseguendo senza farsene distrarre lo scopo del proprio miserevole aspirare, una volta prefisso e poi fissato in un paio di concetti astratti». *HN I*, nr. 318, p. 198; tr. it. cit., p. 263.

ne estetica, infatti «nel caso dell'artista in quanto tale»⁸⁵ la pura conoscenza non viene rivolta contro l'organismo (oggettivazione immediata dell'infausta volontà di vita) per negare la fonte metafisica dei suoi turbamenti, ma «si rimane fermi a essa perché ci si fa da essa appagare e ci si compiace di ripeterla»⁸⁶. Nel mancato rinnegamento del corpo l'autocompiacimento della visione estetica, oltre a non evitare il ripresentarsi di turbamenti allo stato contemplativo, manifesta le sue mancanze soteriologiche rispetto all'ascetismo del santo, «escludendo dalla via principale della salvezza proprio quegli individui che più ne sarebbero meritevoli»⁸⁷. Si tratta di una vera e propria beffa della sorte, di uno scacco esistenziale «inaccettabile dal punto di vista morale»⁸⁸: la figura del puro conoscere, colui che meglio di tutti riconosce il valore della trascendenza risulta limitato dall'eccessiva purezza e perfezione della propria capacità conoscitiva.

Diverse annotazioni⁸⁹ schopenhaueriane del 1814 manifestano una relazione fra la prospettiva estetica e la prospettiva morale-ascetica sul mondo e, dunque, l'impossibilità di una loro netta separazione⁹⁰. Il rapporto, la relazione tra esi-

⁸⁵ Ivi, nr. 420, p. 270; tr. it. p. 362.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ A. Vigorelli, *Il riso e il pianto-Introduzione a Schopenhauer*, cit., p. 97.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 96.

⁸⁹ In una di esse si legge: «Il genio[...]partecipa sempre in certa misura della santità (ne possiede la condizione) e il santo in certa misura del genio (ne possiede la condizione)». HN I, nr. 420, p. 270; tr. it. cit., p. 363.

In un'altra annotazione viene affermato: «Il conoscere è la promessa della redenzione, è il vero evangelio[...]Di qui, ora, la nostra felicità in quanto ci sentiamo come puro soggetto del conoscere; benché infatti questo non sia ancora la felicità, non sia ancora la coscienza migliore, è tuttavia la condizione, la via che vi conduce, la promessa di questa via; lo stato del puro conoscere (che interviene quando si guardano la natura e le opere d'arte) è quindi il vero evangelio». Ivi, nr. 274, p. 167; tr. it. pp. 222-223.

⁹⁰ Il Mathieu, in un breve saggio sulla dottrina delle idee nel pensiero di Schopenhauer, parla apertamente di «estetica mistica» e di «mistica estetizzante» a proposito della metafisica della volontà del pensatore di Danzica, volendo porre in rilievo sottolineare l'importanza dell'idea e della contemplazione ideale per la comunicazione tra noumeno e fenomeno (tra volontà di

stenza geniale ed esistenza virtuosa, che si manifesta essenzialmente nella condivisione della capacità rivelatrice («il vero evangelio»⁹¹) dell'intuizione ideale, non cancella le mancanze e le debolezze della genialità, espresse dall'instabilità e dall'autocompiacimento della visione estetica. Il narcisismo contemplativo del genio trovava una giustificazione nella dottrina della doppia coscienza, dove la prossimità alla dimensione trascendente della contemplazione ideale schiudeva la consapevolezza della nullità del mondo empirico-temporale e, quindi, un suo superamento conoscitivo. Con la comparsa della volontà di vita e con la riduzione della coscienza migliore a figura mistica di negazione, la valenza salvifica della contemplazione ideale venne limitata perché non era più la coscienza empirica (la relazione conoscitiva ed esistenziale con il mondo fenomenico-temporale, superata dal puro conoscere dell'arte) la fonte del male, bensì il *Wille zum Leben*, che, in quanto radice metafisica dell'esistente, risulta essere il fondamento perfino delle idee, oggetto della visione geniale.

Nella metafisica matura di Schopenhauer le idee sono i gradi d'immediata e diretta oggettivazione del volere metafisico e, in base a ciò, i modelli eterni e immutabili dei molteplici e mutevoli enti del mondo sensibile, che sono la loro espressione fenomenica, ossia nel tempo e nello spazio (*principium individuationis*). Come la volontà di vita, le idee sono in se stesse estranee al principio di ragione sufficiente, valido solo per i loro fenomeni, e dunque al tempo, allo spazio e alla causalità, che sono espressioni particolari di tale principio. Anche

vita e la sua oggettivazione) e per rendere possibile il nulla relativo della *noluntas* (V. Mathieu, *La dottrina delle idee di Arturo Schopenhauer*, in "Filosofia", XI, (1960), 4, pp. 541-560). L'interpretazione di Mathieu, inerente alle pagine del *Mondo* e dei *Supplementi al Mondo*, evidenzia l'impossibilità di una frattura tra arte e dimensione mistico-ascetica nel cammino salvifico, anche se la metafisica della volontà sancisce una preminenza soteriologica del santo sul genio.

⁹¹ *HN I*, nr. 274, p. 167; tr. it. cit., p. 222

il soggetto che intuisce l'idea platonica (Schopenhauer pensa soprattutto al genio artistico) si pone, come essa, al di sopra del principio di ragione sufficiente, riuscendo in tal modo a liberarsi, anche se solo temporaneamente, dall'inquieta volontà di vita, che trova immediata visibilità ed espressione nel corpo, attraversato da continue brame. Secondo Schopenhauer, il soggetto conoscente, elevandosi al di sopra del principio di ragione, riesce a sottrarsi alle relazioni (temporali, spaziali e causali) che tale principio pone fra il corpo, espressione immediata del volere nell'individuo, e le rappresentazioni dell'intelletto, che si presentano come motivi per il volere, conducendo alla sua estrinsecazione nei desideri e nei movimenti corporei. Il soggetto liberato, nel puro conoscere dell'intuizione ideale, dall'inquieta volontà (fonte di ogni angoscia e turbamento) e dal servizio che l'intelletto le presta nella conoscenza fenomenica s'immerge nella pura oggettività dell'idea e gode di una condizione di perfetta quiete e serenità: Schopenhauer considera il soggetto liberato come un puro conoscente e come un limpido specchio del mondo (*«ist nur noch als rein erkennendes Wesen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig»*⁹²). In verità, la quiete apportata dalla conoscenza dell'idea ha un valore salvifico solo in relazione al rinnegamento ascetico del mondo e non in se stessa, infatti la negazione espressa dalla *noluntas*, che esprime la redenzione, investe non solo la volontà di vita e la molteplicità dei suoi fenomeni, ma l'idea stessa in quanto ingranaggio dell'oscuro meccanismo metafisico che produce l'esistenza fenomenico-temporale.

Nelle annotazioni schopenhaueriane più vicine al periodo di composizione del *Mondo* risulta evidente che la prospettiva mistico-ascetica del santo riesce a portare realmente a frutto il messaggio della pura conoscenza (la nullità del mondo), mentre la visione estetica del genio lussureggia nel suo stato di beati-

⁹² *WI*, p. 461; tr. it. cit., p. 432.

tudine senza sbocciare nella virtuosa ascesi e si limita a manifestarsi nell'opera d'arte. A conferma di ciò, si pensi soprattutto alla splendida immagine, contenuta in un'annotazione scritta a Dresda nel 1817, delle due rose: la feconda rosa selvatica e l'infecunda, seppur «molto più grande e bella»⁹³, rosa di giardino, che esprimono rispettivamente la prospettiva del santo e quella del genio nella redenzione. Alla luce di ciò, da un lato appare la superiore inclinazione alla battaglia morale della santità, dall'altro emerge la grande capacità intuitiva dell'artista. Se il santo s'impone come eroe della moralità redentrice, il genio si afferma come l'emblema del puro e perfetto conoscere:

«Il genio è (dal punto di vista teoretico) tra i filistei ciò che il santo è tra i furfanti»⁹⁴.

La santità utilizza la pura conoscenza per esprimere e attuare la propria specifica inclinazione alla virtù, l'esistenza geniale afferma la specificità della propria natura nel conoscere stesso, nella coscienza del bene e della verità. La virtù conseguita dal mistico-asceta grazie a una spontanea attitudine denota una superiorità soteriologica rispetto a quella semplicemente conosciuta dall'artista nella visione estetica, mentre la contemplazione ideale del puro artista, esperita da egli come *non plus ultra* di beatitudine, esprime una superiore potenza conoscitiva rispetto a quella del santo, finalizzata al rinnegamento ascetico. Se appare una contraddizione il fatto che il genio, colui che meglio di tutti riconosce, in virtù del suo perfetto contemplare, la salvezza, non arrivi direttamente alla meta della redenzione; altrettanto problematico risulta essere, a ben guardare, il trionfo salvifico della santità, dettato da una predestinazione all'uso virtuoso del conoscere.

⁹³ *HN I*, nr. 682, p. 478; tr. it. cit., p. 644.

⁹⁴ *Ivi*, nr. 369, p. 231; tr. it. p. 309.

4.5 Le due vie per la redenzione

La superiorità soteriologica, prodotta dall'evoluzione della metafisica di Schopenhauer, della dimensione morale-ascetica su quella estetica può essere rilevata anche mediante la considerazione della dottrina della due vie (*zwei Wege*) per la redenzione (*die Erlösung*). Tale dottrina fu una conseguenza della svolta che coinvolse la metafisica iniziale di Schopenhauer, incentrata sulla trascendenza della coscienza migliore: l'iniziale opposizione platonica fra mondo eterno e mondo temporale divenne opposizione, interna alla sfera metafisica, fra volontà di vita e coscienza migliore, poco dopo quest'ultima scomparve dalla scena per far posto alla *noluntas*. Svanendo la «scaturigine unitaria e comune della sensibilità estetica e di quella morale»⁹⁵ (coscienza migliore), variò il rapporto tra genio e santo, la natura della loro unità-dualità.

In un'annotazione weimariana del 1814, che precede di poco la scoperta del *Wille zum Leben* e parla del sorgere nell'uomo della coscienza sovrasensibile, si legge:

«Perché sia desta in lui la coscienza migliore, dolore, sofferenza e fallimento gli sono necessari come alla nave la zavorra che l'appesantisce, senza cui non pesca in profondo, in balia delle onde e dei venti non percorre una rotta precisa e si rovescia facilmente»⁹⁶.

Poco dopo, Schopenhauer giunse alla sua svolta metafisica e delineò per la prima volta in un'annotazione, seppur in una forma provvisoria per la mancanza del concetto di pietà (*das Mitleid*) o compassione, la teoria delle due vie per la salvezza:

⁹⁵ A. Vigorelli, *Il riso e il pianto. Introduzione a Schopenhauer*, cit., pp. 91-92.

⁹⁶ *HN I*, nr. 147, p. 87; tr. it. cit., p. 115.

«Noi tutti dobbiamo tendere alla luce, alla virtù, allo spirito santo, alla coscienza migliore, questo è l'accordo, l'eterna tonalità fondamentale della creazione. Ma vi sono due vie. O dall'interno si eleva libera e da se stessa la volontà migliore, ci distacciamo spontaneamente dalla volontà di vivere, ripudiamo volentieri il mondo, distruggiamo con la nostra forza l'illusione, trionfiamo come liberi eroi e siamo redenti. Oppure seguiamo la tenebra, l'impulso rabbioso della volontà di vivere, affondiamo sempre di più in vizio e peccato, in morte e nullità - finché poco per volta il rovello della vita si volge contro se stesso, ci accorgiamo di cosa sia la strada che abbiamo scelto, quale sia il mondo che abbiamo voluto, fino a che attraverso tormento, terrore e orrore giungiamo a noi stessi, entriamo in noi e dal dolore nasce la conoscenza migliore»⁹⁷.

In quest'annotazione è evidente la connessione fra catastrofe esistenziale e salvezza per i non eletti, per gli uomini non intrinsecamente e spontaneamente virtuosi. Schopenhauer (pensando, in verità, più alle menti e alle individualità straordinarie che alla maggioranza del genere umano, sussunta sotto la categoria esistenziale di filisteo) descrisse la possibilità di un riscatto, non generato da un'intrinseca inclinazione morale, dal male dell'essere temporale. In tal modo, il pensatore di Danzica, sancito il divario soteriologico tra il mistero della pura virtù annullante la radice del mondo e la pura intellezione obliante il volere, fece emergere un percorso di redenzione per il genio, che sembrava destinato a una beffarda esistenza di perfetta conoscenza della salvezza e, allo stesso tempo, di rinuncia ad essa.

Nella sua forma definitiva, la teoria delle due vie per la redenzione pone in evidenza una partecipazione alla dimensione del dolore catartico anche da parte della santità, non solo da parte del genio e della restante umanità, dunque la

⁹⁷ Ivi, nr. 158, pp. 90-91; tr. it. pp. 119-120.

sofferenza si configura come universale prospettiva di salvezza:

«Questa è la *vera teodicea*, ricercata invano fintanto che si faceva del benessere terreno lo scopo, anche se accessorio, della vita. La *sofferenza* affranca dal voler vivere, il *benessere* vincola a esso (per questo Cristo dice: “E più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco venga nel regno dei cieli”, e Goethe dice: “Solo la penuria innalza oltre se stessi”))»⁹⁸.

Emerge, a un attento esame, la differenza tra la coscienza del dolore altrui e l'esperienza del dolore. La sofferenza può giungere all'uomo attraverso la conoscenza, «quindi in modo mediato»⁹⁹. In questo caso, tipico del santo, «predomina la considerazione della sofferenza altrui, che ci fa distogliere l'attenzione dalla nostra. Percepriamo la sofferenza umana nell'altrui persona, siamo pieni di compassione»¹⁰⁰. La seconda forma di dolore, specifica dell'umanità non spontaneamente virtuosa e quindi anche del genio, è quella «immediatamente presente nella nostra persona, nella nostra volontà che vuole con veemenza e sempre viene infranta»¹⁰¹. Le due modalità di pervenire alla sofferenza producono due distinti percorsi di redenzione: il santo, il beato «*alla vista delle sofferenze altrui*»¹⁰² esperisce un'intensa compassione che lo conduce alla coscienza del male universale e alla decisione di rinnegare la vita; mentre gli individui geniali vanno incontro (come gli uomini comuni) a una catastrofe tragica, a un tormento esistenziale direttamente esperito (non mediato dal conoscere e dalla pietà), che sprigiona uno spirito di rassegnazione. La dottrina delle due vie fornisce una possibilità di salvezza al genio, ma, allo stesso

⁹⁸ Ivi, nr. 293, p. 181; tr. it. p. 241.

⁹⁹ Ivi, nr. 314, p. 196; tr. it. p. 261.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² Ivi, nr. 445, p. 294; tr. it. p. 394.

tempo, lo accomuna alla sorte dell'umanità non santa e lo esclude dall'unica forma di spontaneo, non accidentale percorso di liberazione dal volere, quella seguita dal santo.

4.6 Nobiltà spirituale ed esistenziale del genio

Se nell'ambito della metafisica della volontà l'esistenza geniale si distanzia dalla santità e si adegua a una sorte comune alla restante umanità per la redenzione, risulta pur vero che nell'orizzonte della *seconda via* per la salvezza emerge una posizione privilegiata del genio, un'aristocratica preminenza del suo spirito sublime rispetto all'esistenza ordinaria. La distanza tra l'altezza intellettuale del genio e il pantano esistenziale dell'uomo comune trova espressione, a un'attenta analisi del discorso schopenhaueriano, essenzialmente in *due aspetti*.

Il *primo* consiste nella grande inclinazione dell'esistenza geniale a convertire le sciagure e le sofferenze vissute in visione tragico-sublime del mondo. Si tratta dell'attitudine a cogliere in un'esperita catastrofe la verità metafisica dell'intimo dissidio che attraversa la cosa in sé del mondo, con conseguente rinnegamento dell'inquieta volontà di vita e del mondo da essa oggettivato¹⁰³.

¹⁰³ Riguardo alla comparsa di una visione tragico-sublime del mondo e al rinnegamento dell'esistenza che essa produce, in un'annotazione scritta a Dresda nel 1814 si legge: «Quando l'*afflizione* non ha più un oggetto determinato, ma viene sentita riferendola alla vita nella sua interezza, allora è in certa misura un entrare - in - sé, un ritirarsi, un graduale scomparire della volontà, che addirittura logora, pian piano ma nell'intimo, la sua visibilità, il corpo; e in questo l'uomo coglie un certo sciogliersi dei suoi legami, un dolce presentimento della morte, perciò una gioia segreta accompagna quest'afflizione; ed è questo, penso, quel che gli Inglesi hanno chiamato the *joy of grief*. E questo dolore soltanto, il dolore che si dispiega sulla vita nella sua interezza, il dolore che scioglie i vincoli, è veramente tragico; quello invece che si attacca a un particolare oggetto, rappresentando nella volontà infranta

La sublime visione dell'inferno mondano, che conduce a uno spirito di rassegnazione, è il messaggio fondamentale della tragedia, la principale forma di arte poetica per Schopenhauer. Come nota il filosofo tedesco in un'annotazione scritta a Dresda nel 1817, nella rappresentazione tragica:

«Il fine supremo viene raggiunto quando vediamo la volontà di vivere fare una conversione, annullarsi con la conoscenza finale di sé, quando dopo lunga lotta e sofferenza i più nobili rinunciano volontariamente e volentieri alla vita, come Margherita nel *Faust*, *Amleto*, Egmont, la pulzella di Orléans, Maria Stuarda, Götz von Berlichingen, la sposa di Messina, il *Principe costante*»¹⁰⁴.

Soprattutto nobili figure, grandi personalità, esistite o fittizie, sono le protagoniste delle vicende tragiche, ciò rispecchia la verità dell'inclinazione alla sofferenza e alla sua conversione in rassegnazione da parte dei migliori spiriti. Schopenhauer, in un'annotazione del 1816, offre un esempio di tale disposizione attraverso la figura di Eleonora d'Este, immortalata da Goethe¹⁰⁵.

Nella stessa annotazione è presente anche un esempio di purificazione nel dolore della genialità artistica, quella del Petrarca¹⁰⁶. Il rapporto privilegiato fra grandezza spirituale e catarsi nella sofferenza, evidenziato da Schopenhauer anche attraverso le drammatiche vicende di Raimondo Lullo e Benvenuto Cel-

senza rassegnazione solo il dissidio, l'intima contraddizione della volontà o della vita, è sempre comico, per quanto violento possa essere». Ivi, nr. 279, p. 170; tr. it. p. 227.

¹⁰⁴ Ivi, nr. 642, p. 438; tr. it. p. 590.

¹⁰⁵ «È onorevole il modo in cui, nel *Tasso*, la principessa si sfoga dicendo che la propria vita e quella dei suoi è sempre stata tanto triste, e rivolge tutto il suo sguardo all'universale. Un carattere molto nobile dobbiamo inevitabilmente immaginarlo associato a un certo tratto di permanente cordoglio». Ivi, nr. 515, p. 344; tr. it. p. 463.

¹⁰⁶ «La propria sofferenza, soprattutto un'unica grande sofferenza, come l'amore di Petrarca, può innalzarsi al cordoglio rassegnato per la vita nel suo complesso. Costui aveva un grande desiderio al posto di molti piccoli desideri: questo è infranto per sempre, e ora egli non vuole più quasi nulla, è triste, mite, nobile, rassegnato». *Ibidem*.

lini, mette in luce, inoltre, il potente influsso della volontà di vita (fonte di ogni miseria e dolore da convertire) sull'esistenza geniale. Questa idea viene espressa in alcuni manoscritti di poco precedenti la stesura del *Mondo*. In particolare, in uno di essi, scritto a Dresda nel 1817, si legge:

«Gli uomini geniali li si è sempre trovati impetuosi e passionali. In origine questo dipende dal fatto che solo una volontà possente ha nello stesso tempo una misura inconsueta di forza cognitiva; ma ciò è condizione anche della creazione geniale: questo volere possente non può che soffrire, ben presto, di una carenza di appagamento, e allora la conoscenza si distoglie dalla propria volontà per rivolgersi al mondo»¹⁰⁷.

La *seconda* forma di superiorità del genio rispetto all'umanità comune, all'interno del percorso salvifico dei non "eletti", riguarda la mirabile capacità creativa del sommo artista, specchio fedele delle eterne idee, e il valore che possono assumere per gli uomini le sue creazioni. Il Vigorelli ha giustamente parlato di «catarsi morale»¹⁰⁸, oltre che di catarsi estetica, riguardo all'effetto prodotto sui fruitori dal capolavoro artistico (la genialità esperisce tali purificazioni nel puro conoscere che anticipa la sua creazione). Si tratta di una concezione che affiora nel corso di tutta la fase giovanile del pensiero di Schopenhauer, assumendo contorni più netti con la metafisica matura della volontà.

Il fruitore estetico viene trasportato dalla bellezza dell'opera d'arte nello spazio incantato dell'intuizione geniale del mondo, ossia, in una pura oggettività che recide il rapporto con gli affanni dell'individualità. Ciò avviene perché il genio, in virtù di una potente fantasia, riesce a trasferire la contemplazione ideale nella propria opera, rendendo possibile la partecipazione allo stato di se-

¹⁰⁷ Ivi, nr. 636, p. 433; tr. it. p. 584.

¹⁰⁸ A. Vigorelli, *Il riso e il pianto. Introduzione a Schopenhauer*, cit., pp. 99-100 e 150.

renità che tale contemplazione schiude: è la catarsi estetica generata dalla grande arte¹⁰⁹. Il genio artistico, inoltre, irradia una luce profetica tanto sul mondo naturale quanto sulla dimensione dell'agire umano. Grazie alla propria visione della totalità delle possibilità esistenziali, del puro poter-essere di ogni fenomeno (le idee, che sono «il mondo in tutte le sue apparenze»¹¹⁰) il genio riesce ad anticipare il corso della creazione naturale e a rispecchiare nell'opera, nella propria creazione l'universo e l'umanità nella loro essenza, ossia nella loro purezza ideale¹¹¹.

Nel caso di una rappresentazione artistica dell'uomo, il rispecchiamento del mondo ideale nell'opera d'arte offre allo spettatore non solo una purificazione estetica ma anche la possibilità di una presa di coscienza morale. Ogni grande rappresentazione dell'esistenza umana, infatti, se, per un verso, dona uno sguardo sulle cose epurato dalle inquietudini dell'esistenza individuale («ci solleva del tutto fuori di essa come il sonno e il sogno; ogni fortuna come ogni

¹⁰⁹ Secondo Schopenhauer, l'arte amplifica la consolazione, il benessere che l'uomo riceve dalla visione della bellezza naturale. Riguardo a ciò, in un'annotazione scritta a Dresda nel 1814 il filosofo afferma: «[...]il piacere che dà la vista della natura e in essa la vista della luce e dei colori, soprattutto e più ancora il piacere dell'arte, che è per così dire il conoscere alla seconda potenza, il conoscere che ci viene reso accessibile già purificato dell'inessenziale dell'artista. Conoscere l'opera d'arte sta in relazione al conoscere la natura come un pasto con carne di animali sta in relazione a uno vegetariano». *HN I*, nr. 305, pp. 188-189; tr. it. cit., p. 251.

¹¹⁰ Ivi, nr. 462, p. 303; tr. it. p. 407.

¹¹¹ In riferimento a questo tema, è significativo quanto afferma un manoscritto del 1814: «L'artista forma ciò che la natura inutilmente si affatica a formare (per es. la figura umana di perfetta bellezza), *per questo* egli capisce la natura, per così dire, da una mezza parola; e allo stesso modo, *per questo* il poeta descrive caratteri e passioni che non ha mai visto (e che non poteva vedere tutte, dal momento che le sue opere - quelle di *Shakespeare*, per es. - abbracciano il mondo, ma solo una piccola parte di esso è realmente rientrata nell'esperienza sua personale) con perfetta verità, e con una chiarezza, una purezza, quali mai le si trova nell'esperienza. Perciò *Jean Paul* dice: "il poeta reca in sé il mondo intero, descrive ciò che non ha mai visto in modo perfettamente vero"». Ivi, nr. 321, p. 200; tr. it. p. 266-267.

sfortuna, adesso è indifferente»¹¹²), per un altro, poiché l'opera geniale esprime l'essenza eterna di ciò che è rappresentato, pone di fronte alla coscienza la natura dell'uomo nella sua universalità, cioè la forma ideale umana. L'uomo di fronte alla propria forma ideale, mondata da tutte le accidentalità fenomeniche, diviene consapevole del suo vero essere e valuta la sua vita passata, presente e futura (il tempo non tocca l'idea) alla luce di tale riflessione nello specchio del capolavoro artistico. La rappresentazione geniale dell'uomo pone lo spettatore al di sopra della necessaria esistenza empirica, svelandogli la libertà sovrasensibile dell'essenza umana (estranea al *principium individuationis*, ossia al tempo e allo spazio). Si tratta di una verità, secondo Schopenhauer, comunicata *sensu allegorico* dalla dottrina cristiana della predestinazione (*die Lehre von der Gnadenwahl*):

«L'uomo non muta, ma la sua vita, il suo carattere empirico non è che lo sviluppo del carattere intelligibile, per questo tutto il suo agire, la sua salvezza o dannazione sono irrevocabilmente determinati già dalla nascita»¹¹³.

In base a ciò, le azioni umane risultano essere le ferree conseguenze dell'influsso di determinati motivi sul volere oggettivato (carattere empirico), mentre il libero volere umano permane nel suo stato di unità extratemporale delle azioni, di atto originario ed eterno d'ogni scelta (carattere intelligibile o idea).

Quando un dramma, un dipinto o una qualsiasi opera geniale rischiera l'idea dell'uomo, manifestando con suprema oggettività il regno della spontaneità e dell'unica libertà possibile, quella extratemporale, il fruitore viene immerso in

¹¹² Ivi, nr. 520, p. 347; tr. it. p. 466.

¹¹³ Ivi, nr. 660, p. 461; tr. it. p. 622.

uno stato aurorale, che azzerava tutte le vicende particolari della sua vita, ovvero in una dimensione di pura e universale potenzialità morale. Tale immersione nell'atmosfera di verità e libertà dell'idea, può stimolare la coscienza dell'incondizionato presente in noi, facendoci intuire il nostro *carattere intelligibile*, cioè l'essenza libera ed eterna del comportamento. L'acquisizione di tale autocoscienza esprime la catarsi morale prodotta dalla grande arte nello spirito del fruitore: l'uomo s'innalza al punto di vista del carattere intelligibile, della sua eterna e libera natura nella valutazione della propria finitezza esistenziale, espressa dal *carattere empirico*. Alla luce di ciò, l'uomo risulta essere «un poco iniziato allo *γνῶτι σαυτόν*»¹¹⁴, capisce cioè «in qualche misura qual è il suo ruolo nel tutto e il suo rapporto con il mondo»¹¹⁵. Questa coscienza della propria natura sovrasensibile può spingere l'uomo alla realizzazione di un fedele rispecchiamento del carattere intelligibile nell'esistenza temporale: una prospettiva pratico-esistenziale di modellamento del carattere empirico alla luce di quello intelligibile. Ora, essendo, per Schopenhauer, la vita umana, cioè il carattere empirico dell'uomo, una necessaria espressione fenomenica del carattere intelligibile, dell'essenza extratemporale dell'individuo, si potrebbe pensare a un'inutilità di tale esigenza di coerenza con se stessi, ma «il carattere empirico è in sé sempre irrazionale e inoltre viene sempre disturbato dalla ragione, e tanto più quanto più l'uomo possiede riflessività e vigore di pensiero in generale»¹¹⁶. L'uomo autocosciente riesce a interpretare il senso d'ogni propria azione e, riducendo in concetti la valutazione del proprio agire, può gestire la sua esistenza in accordo con se stesso, con la sua autentica natura, evitando pentimenti e delusioni:

¹¹⁴ Ivi, nr. 576, p. 391; tr. it. p. 522.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Ivi, nr. 595, p. 400; tr. it. p. 539.

«A questo punto egli recita in modo metodico e meditato il ruolo, in sé imm modificabile, della sua persona, che prima naturalizzava. Sa esattamente, nel complesso, cosa in generale vuole e in base a ciò ordina ogni caso particolare; allo stesso modo, sa esattamente cosa vuole in ogni fattispecie e si guarda dal tentare qualcosa per cui gli mancano le forze, ma si guarda anche dal lasciare inutilizzate le forze che ha[...]non sarà nemmeno mai insoddisfatto di sé, una volta che ha capito l'impossibilità di diventare mai altro da quello che è»¹¹⁷.

In questo modo, l'individuo arriva a vestire i panni sia dello spettatore che dell'attore della propria esistenza, rivelandosi il più attento e severo critico delle proprie incongruenze recitative. La catarsi morale schiusa dall'arte manifesta, alla luce di ciò, una inclinazione a tradursi in ciò che Schopenhauer definisce carattere acquisito:

«Chi sa cosa è, e vuole essere solo questo, e rinuncia a tutto il resto, sarà sempre pago di sé senza per questo cadere in una falsa presunzione, visto che, per l'appunto, conosce esattamente i suoi errori e lati deboli ed evita le occasioni là dove esse si palesano a lui e agli altri. Ora però, poiché l'insoddisfazione di sé è la sofferenza più amara, ed egli vi si sottrae in tal modo, tramite questa perfetta conoscenza di sé, quest'appagare il *γνώτι σαυτόν* che chiamiamo carattere acquisito, diventa molto più felice»¹¹⁸.

Molto probabilmente il giovane Schopenhauer esperì una forma di rasserenamento morale, di catarsi etica durante la visione «del *Principe Costante* di Calderon nella traduzione di A. W. Schlegel»¹¹⁹, come nota lo Hübscher, che ha posto in rilievo l'impatto emotivo dell'opera del drammaturgo spagnolo sul

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ Ivi, pp. 401-402; tr. it. p. 540.

¹¹⁹ A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., p. 22.

pensatore di Danzica. Tale influsso, a un'attenta interpretazione, si riscontra in alcuni manoscritti schopenhaueriani di poco successivi alla visione di quel dramma (Weimar 1813). In uno di questi emerge la necessità di sguardo universale sul mondo, di uno sguardo che «dal carcere come dal palazzo vede tramontare il sole»¹²⁰, evocando la sorte del protagonista dell'opera di Calderon. In un altro¹²¹ è esplicitamente chiamato in causa il *Principe Costante* a proposito del rapporto tra idea e coscienza migliore. Una terza annotazione, coeva alle altre due, interpreta in chiave esistenziale una trovata artistica di Goethe:

«[...]Mi raccontava di aver fatti rappresentare da personaggi della corte della duchessa Amalia molti dei suoi recenti lavori teatrali, e nessuno conosceva qualcosa che andasse al di là del proprio ruolo e nel suo insieme il lavoro era sconosciuto a tutti, e quindi era nuovo nella rappresentazione anche per quelli che vi recitavano. La nostra vita è qualcosa di diverso da una siffatta commedia? Il filosofo è uno che fa di buon grado la comparsa per potere in tal modo far meglio attenzione all'insieme»¹²².

In base a ciò, nella commedia della vita la luce dell'artista-filosofo permette un'uscita dalla stretta e buia prospettiva dell'esistenza sensibile, dell'immediatezza naturale (il «proprio ruolo»¹²³). Viene aperta una breccia nell'impalcatura fenomenica dell'esistenza individuale, lasciando intravedere, al di là della rappresentazione, un superiore punto di vista morale e metafisico (carattere intelligibile), al quale l'individuo può rifarsi per un'adequata e coerente condotta.

¹²⁰ *HN I*, nr. 102, p. 70; tr. it. cit., p. 93.

¹²¹ *Ivi*, nr. 119, p. 76; tr. it. 102.

¹²² *Ivi*, nr. 120, pp. 76-77; tr. it. pp. 101-102.

¹²³ *Ibidem*.

La tragedia, a differenza delle altre arti, mette in luce non solo l'eternità del carattere intelligibile, ma anche il percorso salvifico dell'uomo. Secondo Schopenhauer, alcuni grandi drammi, come quelli scespiriani, riescono a comunicare uno spirito tragico-sublime, rendendo chiara allo spettatore, prima di una tragedia vissuta personalmente (la seconda via per la salvezza), la nullità dell'esistenza e il valore della rinuncia a essa. L'arte tragica «è nella vita come il teatro nel teatro dell'*Amleto*»¹²⁴, nota il pensatore tedesco in un manoscritto del 1817. Se l'arte anticipa le intenzioni creative della natura, rappresentando le sue espressioni in una purezza e perfezione non riscontrabili empiricamente, la tragedia (rappresentazione dell'intimo conflitto con se stessa della volontà, dunque dell'assurdità del principio metafisico della vita) riesce anche a preconsigliare il significato morale dell'esistenza, rivelandolo allo spettatore nel ripudio della vita e nella rassegnazione dei personaggi rappresentati. La tragedia ci consegna, in tal modo, in maniera concentrata, perfettamente oggettiva quell'«educazione del destino»¹²⁵ di cui parla un'annotazione schopenhaueriana del 1816, che chiarisce come le vicissitudini e le sofferenze con cui l'umanità si scontra si possano tradurre nella conoscenza del carattere assurdo della vita.

La purificazione estetica e morale dell'uomo, dispensata dall'opera geniale, innalza l'artista-filosofo a profeta della liberazione. Risulta, infatti, tagliata la figura di un eroe del conoscere, di un contemplatore del bene e della verità: un faro di luce per un'umanità in cerca di chiarezza sul senso del proprio destino. Alla santità spetta il compito, nel sistema schopenhaueriano, di dare il responso definitivo sul mondo e portare a compimento la splendida elevazione conoscitiva del genio, riscattando, alla maniera di Cristo, l'essere dell'uomo e della natura.

¹²⁴ Ivi, nr. 668, p. 466; tr. it. p. 628.

¹²⁵ Ivi, nr. 512, p. 343; tr. it. p. 461.

4.7 La santità come esito morale del mondo

Il santo (*der Heilige*) rappresenta il supremo vertice della dottrina metafisico-salvifica di Schopenhauer. Il pensatore di Danzica ci offre una magnifica descrizione delle sue qualità in un passo del quarto libro del *Mondo*:

«La sua è una pace imperturbabile, una calma profonda, una serenità interiore; egli vive in uno stato che non possiamo né contemplare, né soltanto immaginare, senza concepirne il più vivo senso d'invidia, perché lo riconosciamo come il solo giusto, come il solo che superi ogni altra condizione al mondo; ciò che di migliore si agita in noi vi c'invita, gridandoci dentro il grande "sapere aude"[...] La morte, infine, quando viene a distruggere la manifestazione di una tale volontà, ch'egli aveva già da tempo con atto di libera negazione uccisa nella sua essenza, non lasciandone vivere che il debole resto animante il suo corpo, è da lui salutata con gioia, e accolta festosamente come una liberazione sospirata. In lui la morte non si limita, come negli altri, a porre un termine al semplice fenomeno; ma sopprime anche l'essenza, il cui ultimo barlume di esistenza non era dovuto che al fenomeno; ora vien rotto anche questo fragile ultimo legame. Per chi finisce così, finisce in pari tempo anche l'universo»¹²⁶.

A un'attenta interpretazione, la santità, nella forma assunta nel pensiero maturo di Schopenhauer, racchiude il meglio dell'*idea* dell'uomo e di tutti i gradi della creazione «presupposti»¹²⁷ da quell'idea, ossia la tendenza morale all'estinzione. Tutto ciò permette al santo di esprimere il *senso morale* del passaggio dalla metafisica della natura (affermazione della volontà di vita in molteplici forme) all'esito negativo del sistema schopenhaueriano (negazione della volontà e del mondo naturale). L'inquieto e insensato andamento della natura

¹²⁶ *WI*, pp. 452 e 461; tr. it. cit., pp. 424 e 432.

¹²⁷ *Ivi*, p. 182; tr. it. p. 192.

(«un eterno divenire, una corsa senza fine, ecco la caratteristica con cui si manifesta l'essenza della volontà»¹²⁸) procede verso l'auto-annientamento, preparato dallo snaturamento del volere metafisico con la comparsa della conoscenza e realizzato nell'uomo perfettamente virtuoso. Nella visione filosofica definitiva di Schopenhauer emerge l'integrazione tra l'intuizione giovanile del carattere salvifico del conoscere e della moralità e la cosmogonia dell'inquieta volontà, con il santo a svolgere il ruolo di cerniera tra metafisica della natura e metafisica della redenzione.

Se l'uomo rappresenta nella metafisica matura di Schopenhauer la più alta manifestazione della volontà di vita, il culmine della creazione, con l'oltrepassamento dell'umanità ordinaria, espresso dalle figure del genio e del santo, inizia e si attua il cambio di rotta, la conversione di quello stesso mondo della creazione alla necessità dell'eterna quiete della *noluntas*. Dato che l'uomo è l'acme della vita, la cresta della folle onda del divenire naturale, il superamento delle comuni capacità conoscitive umane nella quieta contemplazione estetica sospende il moto di quella spaventosa e furiosa onda, mentre il virtuoso ascetismo del santo la infrange, traducendo in tal modo la pura conoscenza della sofferenza universale, schiusa dalla compassione, in una negazione cosmica che esprime la prospettiva escatologica sull'odissea mondana della volontà di vita: il trionfo dell'orizzonte trascendente espresso in modo negativo dalla *noluntas*. La figura del santo, comunicando il senso morale della purificazione del mondo nel mistero mistico-ascetico della negazione della volontà di vita, garantisce nel sistema schopenhaueriano il raccordo tra l'inesprimibilità concettuale degli esiti della dottrina salvifica e l'immediatezza sensibile dell'assurdità e dell'inquietudine che governa la natura.

¹²⁸ Ivi, p. 196; tr. it. p. 203.

La concezione del rapporto fra genio e santo come unità-dualità (differenti attitudini all'interno di un orizzonte assiologico e soteriologico unitario) che caratterizza la dottrina della duplice coscienza, perde forza con l'affermazione della *Willensmetaphysik* essenzialmente perché la santità appare in quest'ultima come il fulcro del ribaltamento dell'ordine naturale nell'*ordine della salvezza*¹²⁹, come il perno del trascendimento di tutto ciò che risulta invischiato nell'intima conflittualità del volere metafisico, compresa l'esistenza temporale del genio. In virtù della maggiore rilevanza del santo rispetto al genio nella drammatica auto-rivelazione della vita e nell'esito mistico-ascetico del sistema schopenhaueriano, nella loro relazione la dualità risulta preminente sull'unità.

La forma definitiva della dottrina della duplice via per la salvezza chiarisce tale preminenza senza condannare la genialità alla dannazione e senza rinnegare l'idea giovanile di Schopenhauer di una comune origine di arte e virtù. Entrambe, infatti, continuano a esprimere nella metafisica matura del filosofo tedesco un orizzonte trascendente e, dunque, un'irriducibilità alla dimensione rappresentativa e razionale, sicché «il concetto (la ragione) è come fonte della virtù e dell'arte del tutto infecondo»¹³⁰. Ma solo la virtù del santo rivela una predisposizione alla liberazione, un'attitudine al bene che permette la redenzione dalla vita attraverso «la vista delle innumerevoli sofferenze, accompagnata dal penetrare il *principium individuationis* o *Mājā*»¹³¹, mentre «chi non è

¹²⁹ *L'ordine della salvezza (Die Heilsordnung)* è il titolo del quarantanovesimo capitolo dei *Supplementi al mondo come volontà e rappresentazione* (1844). Nel capitolo in questione, di grande importanza per l'interpretazione della dottrina matura della redenzione di Schopenhauer, è presente la concezione di una «eutanasia della volontà», intesa come scopo e significato morale dell'esistenza, mediante la valenza catartica del dolore e la coscienza dell'assurdità della vita. *W II*, pp. 729-736; tr. it. cit., II, pp. 656-661.

¹³⁰ *HN I*, nr. 445, p. 295; tr. it. cit., p. 396.

¹³¹ *Ivi*, nr. 601, p. 404; tr. it. p. 543.

guarito dalla volontà di vivere per la vista della sofferenza va incontro alla propria sofferenza, la sofferenza sentita»¹³², compreso l'uomo geniale.

4.8 Il destino della coscienza migliore e la struttura etico-estetica del sistema

La *scoperta* della volontà di vita condusse Schopenhauer a un mascheramento e occultamento della sua autentica e originaria esigenza spirituale e metafisica, espressa nelle sue annotazioni giovanili dal concetto di coscienza migliore. L'evidenza naturalistica, la visibilità empirica di un discorso metafisico immanente (il mondo naturale come apparenza della cosa in sé) prese il sopravvento sull'iniziale prospettiva speculativa del pensatore tedesco, incentrata sull'affermazione del valore della dimensione sovrasensibile. L'ispirazione metafisica originaria di Schopenhauer, a causa del suo carattere trascendente e misterioso, come testimoniano le figure dei geni artistici e dei santi-asceti, si presentò a partire dalla fine della primavera del 1814 in una forma diversa.

La prospettiva oltremondana espressa dal *bessere Bewußtsein*, cardine della metafisica iniziale di Schopenhauer, assunse nel pensiero maturo del filosofo, pur restando il nucleo e l'intimo senso della sua elaborazione filosofica, la forma di un'esoterica dimensione di negazione rispetto all'essoterica metafisica della natura, incentrata sulla volontà di vita, che è immediatamente presente, grazie al corpo, a ogni uomo. È il mascheramento in figura di negazione della coscienza estetico-morale dei *Fruhe Manuskripte* di Schopenhauer che stabilisce l'ordine tematico ed espositivo del *Mondo*: dall'illusione e dalla

¹³² *Ibidem*.

colpa (il mondo naturale come fenomeno della volontà) alla redenzione, alla salvezza (l'oblio della dimensione fenomenica generato dall'arte e l'annichilimento del mondo da parte della *noluntas*), rovesciando l'ordine della sua metafisica iniziale. Non scomparve, però, nel pensiero maturo di Schopenhauer l'esigenza spirituale e metafisica espressa dalla coscienza migliore; infatti, essa, pur essendo occultata, continuò a rappresentare, come nota il Mirri, «il riconoscimento della realtà dell'eterno e il parallelo accorgimento che il finito e il transeunte “propriamente non sono”»¹³³.

La dimensione trascendente comunicata dalla coscienza migliore, irriducibile a un trapasso nell'esperienza così come è impossibile, nota Schopenhauer in modo suggestivo, «portare nell'inverno un'ora estiva, o conservare un fiocco di neve nella stanza riscaldata»¹³⁴, non è adeguatamente, positivamente esprimibile dal linguaggio e dalla razionalità filosofica: i santi si aiutano con radiosi simboli e miti¹³⁵. Tenendo conto dell'intraducibilità della coscienza migliore nella dimensione razionale di una sistematica opera filosofica, Schopenhauer assunse nel *Mondo* la prospettiva della volontà di vita, della diabolica essenza della natura, immediatamente presente all'uomo tramite il corpo, per realizzare una metafisica che lasciasse affiorare indirettamente l'aspirazione all'eterna

¹³³ E. Mirri, *Un concetto perduto nella sistematica schopenhaueriana. La «migliore coscienza»*, cit., p. 81.

Sempre il Mirri, volendo porre in evidenza l'importanza della dottrina della coscienza migliore per la concezione della metafisica della volontà, afferma: «Un tale riconoscimento e un tale accorgimento, che costituiscono senz'altro il nocciolo essenziale di tutta la filosofia di Schopenhauer come forse di ogni altra filosofia che sia veramente tale, vanno a costituire anche il senso intimo del sistema, creatosi intorno alla dichiarazione della volontà come “cosa in sé” (e ciò sia detto anche a scanso di equivoci: perché non si pensi, cioè, ad una frattura del pensiero schopenhaueriano tra il *Nachlass* e il *Mondo*); solo che, invece che presentarsi come “migliore coscienza”, vi assumono la forma negativa di negazione della volontà di vivere». *Ibidem*, pp. 81-82.

¹³⁴ *HN I*, nr. 128, p. 79; tr. it. cit., p. 105.

¹³⁵ Riguardo a ciò, cfr. *WI*, pp. 453-454; tr. it. cit., pp. 425-426.

positività del trascendente. Il pensatore di Danzica, potendo richiamarsi al faro assiologico della coscienza migliore solo intimamente e non nella exteriorità di una argomentazione filosofica destinata, al contrario dei manoscritti, ad un pubblico, per evitare una «favoletta filosofica»¹³⁶ affidò il messaggio della sua originaria e autentica esigenza di trascendenza alla via traversa della metafisica immanente della volontà, che è un'interpretazione metafisica del mondo animata dalla segreta intenzione di negarlo. Ciò spiega perché l'autocoscienza del *Mondo* risulta radicalmente diversa da quella presente nei manoscritti del filosofo di Danzica fino alla primavera del 1814. La prima manifesta l'irrequieto volere metafisico, immediatamente visibile nel corpo, come essenza dell'uomo, mentre la seconda si identifica con la positività della mistica, caliginosa coscienza migliore. Dall'autocoscienza del *Mondo* non scaturisce, come avviene partendo dalla coscienza migliore, «l'affermazione dell'essere extra-temporale»¹³⁷ e la negazione dell'essere temporale, ma la fondazione metafisica di quest'ultimo.

La metafisica giovanile di Schopenhauer, alla luce di una positiva prossimità al valore trascendente della coscienza migliore, riconobbe la nullità prima dell'esistenza empirica e poi del *Wille zum Leben*, ovvero di tutto che è estraneo al *bessere Bewußtsein*:

«Sappiamo che tutto il nostro tormento viene solo dalla volontà, solo in essa siamo infelici, invece nel puro conoscere, in quanto liberati da essa, siamo beati. La volontà è dunque *l'origine della malvagità* e anche del *male*, che esiste solo per la sua apparenza, il corpo; e la volontà è anche *l'origine del mondo*»¹³⁸.

¹³⁶ Ivi, p. 453; tr. it. p. 425.

¹³⁷ *HN I*, nr. 72, p. 39; tr. it. cit., p. 51.

¹³⁸ Ivi, nr. 242, p. 146; tr. it. p. 193.

Invece, la metafisica immanente del *Mondo*, costruita analogicamente partendo dalla duplice condizione del corpo (fenomeno tra i fenomeni e visibilità immediata della cosa in sé), espresse in una forma negativa, l'unica possibile razionalmente, l'originaria e genuina esigenza spirituale di Schopenhauer: la positività della dimensione oltremondana e la nullità di quella mondana. Nel *Mondo*, presentata la realtà come volontà e rappresentazione, essa viene portata in collisione con ciò che si presenta, al contrario delle carte giovanili, dominate dall'affermazione della coscienza sovrasensibile, come figura di negazione, rinnegamento mondano: la *noluntas* come nulla relativo (*nihil privativum*) e non come nulla assoluto (*nihil negativum*), in quanto negazione di ciò che è assiologicamente negativo in favore di ciò che è, seppure ineffabile, positivo.

In base a ciò, la coscienza migliore, che corrisponde nella solitudine dei manoscritti giovanili (intimo diario) di Schopenhauer al «punto di vista migliore e supremo»¹³⁹, alla «pace di Dio»¹⁴⁰, risulta essere pure il faro occulto dell'elaborazione filosofica del *Mondo* (la «bussola segreta»¹⁴¹ del sistema, come rileva acutamente il Melli in un suo saggio del 1905), anche se la forma negativa che essa assume nel pensiero maturo del filosofo tedesco appare come un inconcepibile naufragio mistico: l'improvvisa eclissi del mondo e del discorso su di esso, che evoca la «luminosa caligine di un sapiente silenzio»¹⁴² in cui, secondo lo Pseudo Dionigi l'Areopagita, permane Dio.

L'originaria ispirazione filosofica di Schopenhauer, costituita essenzialmente dall'intuizione del valore sovrasensibile dell'arte, della virtù e della libertà, risentì del diverso orientamento assunto dalla sua metafisica in seguito alla scoperta della volontà di vita. Le tematiche filosofiche iniziali, incentrate sulla

¹³⁹ Ivi, nr. 90, p. 53; tr. it. p. 71.

¹⁴⁰ Ivi, nr. 189, p. 104; tr. it. p. 138.

¹⁴¹ G. Melli, *La filosofia di Schopenhauer*, cit., p. 303.

¹⁴² Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, tr. it. di P. Scazzoso, Rusconi, Milano 1981, p. 406.

trascendenza della coscienza migliore (fonte comune della dell'arte e della santità), continuarono ad essere nella *Willensmetaphysik* i fulcri, i cardini della speculazione e dell'elaborazione filosofica, ma con nuove valenze e all'interno di una cornice sistematica che le svuotava parzialmente della loro immediatezza, spontaneità, dell'intenso senso esistenziale da esse comunicato nelle carte giovanili del filosofo. Abbandonata la dottrina giovanile del radicale contrasto tra un sommo bene metafisico (faro assiologico dell'esistenza geniale e di quella virtuosa) e il male fenomenico, Schopenhauer procedette su due binari paralleli e allo stesso tempo complementari: da un lato, elaborò la sua metafisica naturalistica della volontà, stimolato dalle intuizioni giovanili sulle lacerazioni della vita, sulla catarsi estetica e su quella morale; dall'altro, forzò la forma e il senso originari di tali intuizioni, presentandole come teorie e passaggi speculativi di un contesto metafisico-filosofico, il sistema apparso nel 1818, differente da quello in cui erano sorte (l'intima e vissuta dottrina metafisica dei *Frühe Manuskripte*).

Significative risultano essere, a tal proposito, le parole che nel secondo libro del *Mondo* concludono il discorso sulla comparsa nella natura della conoscenza, la quale origina il mondo come rappresentazione e, allo stesso tempo, segna uno snaturamento del volere metafisico, che nel regno animale, in cui l'uomo occupa il vertice, non opera più come cieco e inconsapevole impulso ma sulla base di motivi. In particolare, la conoscenza umana si rivela, in tale passo, un momento cruciale, risolutivo dell'universale processo di manifestazione della volontà, infatti, nel conoscere dell'uomo (vertice della creazione) si affaccia la possibilità, tradotta in realtà dalle eccezionali esistenze del genio artistico e del santo, del superamento dell'inquieto volere metafisico:

«La conoscenza in generale, sia razionale, sia puramente intuitiva scaturisce dunque dalla volontà e costituisce l'essenza dei gradi più alti della sua

oggettivazione, come una pura *μηχανή*, come un puro mezzo di conservazione dell'individuo e della specie, al pari di ogni altro organo del corpo. Destinata in origine al servizio della volontà e alla realizzazione dei suoi disegni, le si conserva quasi continuamente subordinata; così in tutti gli animali e in quasi tutti gli uomini. Vediamo tuttavia nel terzo libro come in alcuni uomini la conoscenza arrivi ad affrancarsi da questa servitù, scuota da sé ogni giogo e, libera da tutti gli interessi della volontà, possa sussistere puramente in sé, come terzo specchio del mondo: ed è così appunto che nasce l'arte. Infine, nel quarto libro, vedremo come questa specie di conoscenza, quando reagisca sulla volontà, possa spingerla alla propria soppressione, ovvero alla rassegnazione, che è lo scopo finale, anzi l'interiore essenza di ogni virtù e di ogni santità, e la vera liberazione dal mondo»¹⁴³.

Da tale passo del *Mondo* emerge chiaramente che Schopenhauer concepì e descrisse l'inquieto corso, divenire della natura, che è lo specchio fenomenico del volere metafisico, alla luce degli aspetti assiologicamente positivi del proprio sistema, ossia l'intuizione estetica e il rinnegamento ascetico del mondo, che sono i temi fondamentali della sua speculazione giovanile.

L'interpretazione della natura e la teoria della rappresentazione del sistema schopenhaueriano sembrano protese verso una luce lontana. Numerose pagine dei primi due libri del *Mondo*, fornendoci anticipazioni sulla parte finale dell'opera, paiono trattenere con difficoltà, controvoglia un segreto di capitale importanza. Ciò che si vorrebbe subito annunciare è la redenzione dell'uomo dalla natura illusoria e assurda del mondo, contemplata dall'arte nel terzo libro del *Mondo* e attuata trionfalmente, nel quarto libro, dalla perfetta virtù ascetica. I primi due libri del *Mondo*, mediante impazienti anteprime¹⁴⁴ degli esiti soteriologici dell'opera, lasciano trasparire la propria filiazione dagli ultimi due.

¹⁴³ *WI*, pp. 181-182; tr. it. cit., p. 191.

¹⁴⁴ *Ivi*, pp. 38, 68-69, 153, 165, 182; tr. it. pp. 69, 95-96, 167, 177, 191.

Tutto ciò conferma la natura originaria e fondante dell'arte e della morale ascetica (i temi principali della dottrina giovanile di Schopenhauer), collocate nella parte finale del capolavoro schopenhaueriano, rispetto alle tematiche inerenti alla metafisica della volontà (il mondo come rappresentazione e come inquieta brama d'esistenza), sviluppate nella parte iniziale dell'opera.

A conferma di ciò, particolarmente significativa appare la conclusione del primo capitolo (dedicato al principio di ragione e alla conoscenza fenomenica) del capolavoro di Schopenhauer; infatti, in questo passo del *Mondo* emerge inaspettatamente la prospettiva della coscienza migliore, che è assente nell'opera del 1818 come termine ma presente come orizzonte assiologico di riferimento. In particolare, nel passo in questione l'atmosfera logico-razionale in cui è immersa l'esposizione schopenhaueriana delle caratteristiche della conoscenza rappresentativa e del pensiero risulta dispersa dall'irruzione della figura di Cristo, che nelle annotazioni giovanili del filosofo esprime la liberazione ascetico-morale del *bessere Bewußtsein*:

«Come è piccino lo stoico di fronte a quei vincitori del mondo, a quegli espiatori volontari, che la sapienza indiana presenta e che realmente produsse; o di fronte al Salvatore del Cristianesimo, figura sublime, esuberante di vita profonda, piena di così fulgida verità poetica e di così alto significato; e che tuttavia, malgrado la sua virtù perfetta, la sua santità e la sua dignità morale, vediamo esposto alle più acerbe sofferenze!»¹⁴⁵.

Tale passo, oltre a concludere il primo libro del *Mondo*, esaurisce il discorso sulla razionalità, iniziato con la considerazione dei vantaggi e degli svantaggi della ragione teoretica e proseguito con l'analisi della ragione pratica, che, secondo Schopenhauer, va distinta dall'autentica moralità («l'azione virtuosa e

¹⁴⁵ Ivi, pp. 108-109; tr. it. p. 130.

l'azione ragionevole sono due cose essenzialmente differenti»¹⁴⁶). Chiaro esempio di una condotta razionale ma non morale è, per il filosofo di Danzica, il saggio stoico che, per il suo rigido asservimento a massime astratte, viene contrapposto alla libertà e alla profonda moralità diffusa dalla figura di Cristo. Il contrasto tra le due figure è presente, senza sostanziali differenze, in un'annotazione giovanile¹⁴⁷ del 1814, in cui il Salvatore cristiano incarna la valenza mistico-ascetica della coscienza migliore.

Alle luce di queste considerazioni, il destino della metafisica incentrata sulla trascendenza della coscienza migliore ci appare, rivolgendo lo sguardo al sistema edificato nel *Mondo*, quello di consegnare alla speculazione matura le basi estetiche e morali della costruzione filosofica. Un destino di sacrificio e scomparsa a favore dell'elaborazione metafisica matura, che si delineò a partire dal 1814, a partire cioè dalla scoperta dell'irrequieta volontà di vita.

¹⁴⁶ Ivi, p. 102; tr. it. p. 125.

¹⁴⁷ *HN I*, nr. 360, p. 225; tr. it. cit., p. 301.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Arthur Schopenhauer

A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, hrsg. von A. Hübscher, 5 Bände, DTV, München, 1985:

- HN I** *Fruhe Manuskripte (1804 - 1818)*, Bd. I; tr. it. di S. Barbera, *Scritti postumi. I manoscritti giovanili (1804-1818)*, Adelphi, Milano, 1996;
- HN II** *Kritische Auseinandersetzungen (1809 - 1818)*, Bd. II;
- HN III** *Berliner Manuskripte (1818 - 1830)*, Bd. III; tr. it. di G. Gurisatti, *Scritti Postumi. I manoscritti berlinesi (1818-1830)*, Adelphi, Milano, 2004.
- HN IV** Teil I. *Die Manuskriptbücher der Jahre 1830 bis 1852*, Bd. IV/1;
Teil II. *Letzte Manuskripte [u.a.]*, Bd. IV/2;
- HN V** *Randschriften zu Büchern*, Bd. V.

Id., *sämtliche Werke*, hrsg. von A. Hübscher, 7 Bände, Brockhaus, Leipzig 1937-1941:

- G I** *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1813), Bd. VII; tr. it. di A. Vigorelli, *La quadruplicata radice del principio di ragione sufficiente*, Guerini e Associati, Milano 1990;
- G II** *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1847), Bd. I; tr. it. di S. Giametta, *Sulla quadruplicata radice del principio di ragione sufficiente*, Fabbri Editori, Milano 2004;
- F** *Ueber das Sehn und die Farben* (1816), Bd. I; tr. it. di M. Montinari, *La vista e i colori e carteggio con Goethe*, Boringhieri, Torino 1959;
- W I** *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, (1818), Bd. II; tr. it. di N. Palanga e G. Riconda, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano 1985;
- W II** *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, (*Ergänzungen*-1844), Bd. III; tr. it. di G. De Lorenzo, *Supplementi al «Mondo come volontà e rappresentazione»*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari, 1986;
- N** *Ueber den Willen in der Natur* (1836), Bd. IV; tr. it. di S. Giametta, *Sulla volontà nella natura*, Rizzoli, Milano 2010.
- E I** *Ueber die Freiheit des menschlichen Willens* (1839), Bd. IV; tr. it. di E. Pocar, *La libertà del volere umano*, Laterza, Roma-Bari 1981;
- E II** *Ueber das Fundament der Moral* (1840), Bd. IV; tr. it. di E. Pocar, *Il fondamento della morale*, Laterza, Roma-Bari 1970;
- P I** *Parerga und Paralipomena*, I, (1851), Bd. V; tr. it. di G. Colli, *Parerga e paralipomena*, 2 voll., Adelphi, Milano 2007, I;
- P II** *Parerga und Paralipomena*, II, (1851), Bd. VI; tr. it. di M. Montinari ed E. A. Kuhn, *Parerga e paralipomena*, cit., II.

Id., *Philosophische Vorlesungen*, hrsg. und eingeleitet von V. Spierling, 4 Bände, Piper, München 1984-1986:

Vrl I *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens*, Bd. I;

Vrl II *Metaphysik der Natur*, Bd. II; tr. it. di I. Volpicelli, *Metafisica della natura*, Laterza, Roma-Bari 1993;

Vrl III *Metaphysik des Schönen*, Bd. III;

Vrl IV *Metaphysik der Sitten*, Bd. IV; tr. it. di M. G. Franch, *Metafisica dei costumi. Lezioni filosofiche*, SE, Milano 2008.

RT Id., *Die Reisetagebücher*, hrsg. von L. Lütkehaus, Hafmans, Zürich 1988.

Ges Id., *Gespräche*, hrsg. von A. Hübscher, 2 Bände, neue, stark erweiterte Ausgabe, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971; tr. it. parziale di A. Verrecchia, *Colloqui*, Rizzoli, Milano 1982.

GBr Id., *Gesammelte Briefe*, hrsg. von A. Hübscher, 2 Bände, verbesserte und ergänzte Auflage, Bouvier, Bonn 1987.

Periodici di studi schopenhaueriani

JB “Jahrbuch der Schopenhauer- Gesellschaft”. La serie dei volumi del periodico (fondato nel 1912 e fino al 1991 edito da Waldemar Kramer, Francoforte; dal 1992 edito da Königshausen & Neumann, Würzburg) offre un'enorme quantità di studi su Schopenhauer.

Letteratura secondaria

AA.VV, *Better Consciousness. Schopenhauer's Philosophy of Value*, edited by A. Neill and C. Janaway, Wiley-Blackwell, 2009.

AA.VV, *Schopenhauer ieri e oggi*, a cura di G. Marini, Il Melangolo, Genova 1991.

AA.VV, *Schopenhauers Wissenschaftstheorie: Der "Satz vom Grund"*, hrsg. von D. Birnbacher, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015.

Aquila, R. E., *On the «Subjects» of Knowing and Willing and the «I» in Schopenhauer*, in "The History of Philosophy Quarterly", X (1993), 3, pp. 241-260.

Barbera, S., «*Etiam Fictium audivi*». *Le due forme della coscienza*, in Id., *Il Mondo come volontà e rappresentazione di Schopenhauer. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1998.

Id., *Schopenhauer e Goethe: dall'attimo al fenomeno originario*, in "Iride", II (1989), pp. 41-63.

Barzellotti, G., *L'idealismo di Arturo Schopenhauer e la sua dottrina della percezione*, Salviucci, Roma 1882.

Bellingreri, A., *La metafisica tragica di Schopenhauer*, Franco Angeli, Milano 1992.

Biscardo, R., *Il pessimismo romantico nel Mondo di Schopenhauer*, Arti grafiche R. Manfrini, Bolzano-Rovereto 1955.

Casini, L., *Schopenhauer. Il silenzio del sacro*, EMP, Padova 2004.

Chenet, F. X., *Conscience empirique et conscience meilleure chez le jeune Schopenhauer*, in “Les Cahiers de l’Herne”, LXIX (1997), 103-130.

Cohen, H., *Kants Theorie der Erfahrung*, Ferd. Dümmler, Berlin 1871, pp. 224-226; tr. it. di L. Bertolini, *La teoria kantiana dell'esperienza*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 230-233.

D’Hautefeuille, F., *Schopenhauer, Nietzsche et Bergson*, in “Archives de philosophie”, XXVIII (1965), pp. 553-566.

De Cian, N., *Redenzione, colpa, salvezza. All'origine della filosofia di Schopenhauer*, Verifiche, Trento 2002.

Id., Introduzione a: G. E. Schulze, *Corso di metafisica secondo il manoscritto di A. Schopenhauer (1810-11)*, Verifiche, Trento 2009.

De Sanctis, F., *Schopenhauer e Leopardi e altri saggi leopardiani*, Ibis, Como-Pavia 1998.

Di Napoli, N., *Al di là della rappresentazione. Saggio sul pensiero di Schopenhauer*, Loffredo, Napoli 1993.

Di Pasquale, M., *Fondamento e concetto. L'interpretazione schopenhaueriana del criticismo nella prima visione della quadruplici radice*, in “Annuario filosofico”, XIII (1997).

Ducros, L., *Schopenhauer, les origines de sa métaphysique, ou Les transformations de la chose en soi, de Kant à Schopenhauer*, Librairie Germer Baillière, Paris 1883.

Faggin, G., *Schopenhauer, il mistico senza Dio*, La Nuova Italia, Firenze 1951.

Id., *Arturo Schopenhauer e la mistica*, in “Sophia”, XI-XII (1933-1934), pp. 430-435 e 84-105.

Fauconnet, A., *L'esthétique de Schopenhauer*, Alcan, Paris 1913.

François, A., *Temps et causalité chez Kant et Schopenhauer*, in “Les Etudes Philosophiques”, CII (2012), 3, pp. 367-387.

Funke, H., *Das Problem Des Satzes Vom Zureichenden Grunde Bei Schopenhauer*, Kgl. bayer. Hofbuchdruckerei von Aug. Vollrath., Erlangen 1900.

Giametta, S., *Schopenhauer e la quadruplici del principio di ragione*, in “Annuario filosofico”, X (1994), pp. 375-388.

Hein, H., *Schopenhauer and Platonic Ideas*, in “Journal of the History of Philosophy”, IV (1966), pp. 133-144.

Hübscher, A., *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, tr. it di G. Invernizzi, Mursia, Milano 1990.

Id., *Vita di Schopenhauer*, tr. it. di B. Negroni, Marzi, Urbino 1975.

Id., *Vom Pietismus zur Mystik*, in *JB*, L (1969), pp. 1-32.

Invernizzi, G., *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainlander e i loro avversari*, La nuova Italia, Firenze 1994.

Id., *Il problema della cosa in sé e la concezione della metafisica nella filosofia di Schopenhauer*, in "Acme", XXXVII (1984), pp. 93-109.

Id., *Invito al pensiero di Schopenhauer*, Mursia, Milano 1995.

Id., *Schopenhauer attraverso il suo epistolario*, "Rivista di storia della filosofia", XLI (1986), pp. 245-264.

Id., *Schopenhauer e la filosofia di Schelling*, in "Acme", XXXVII (1984), pp. 99-145.

Irvine, D., *Philosophy and Christianity. An Introduction to the works of Schopenhauer*, BiblioBazaar, London 2010.

Jacob, A., *From the World-soul to the Will*, in *JB*, LXXIII (1992), pp. 19-36.

Jacquette, D., *Schopenhauer's Circle and the Principle of Sufficient Reason*, in «Metaphilosophy», XXIII (1992), 3, pp. 279-287.

Janaway, C., Schopenhauer. *A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2002.

Kamata, Y., *Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, Alber, Freiburg 1988.

Kapani, L., *Schopenhauer et l'Inde*, in "Journal Asiatique", CCXC (2002), pp. 163-292.

Kelly, M., *Kant's Philosophy as Rectified by Schopenhauer*, Swan Sonnenschein & Co., London 1909.

Kurbel, M., *Jenseits des Satzes vom Grund. Schopenhauers Lehre von der Wesenserkenntnis im Kontext seiner Oupnek'hat-Rezeption*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015.

Lehmann, G., *Die intellektuelle Anschauung bei Schopenhauer*, in "Berner Studien zur Phil. und ihre Geschichte", XLIV (1906), 2.

Liebmann, O., *Kant und die Epigonen: eine kritische Abhandlung*, Verlag von Reuther & Reichard, Berlin 1912, pp. 162-176; tr. it. di G. Cognetti, *Kant e gli epigoni*, Editoriale scientifica, Napoli 1990, pp. 143-155.

Lütkehaus, L., *Die Ausfahrt des Buddha? Die Reisetagebücher Schopenhauers*, in *RT*, pp. 263-280.

Malter, R., *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik*

des Willens, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1991.

Id., *Die Philosophie des besseren Bewußtseins*, in Id., *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988, pp. 4-12.

Mann, Th., Schopenhauer, in Id., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, Mondadori, Milano 1997.

Martinetti, P., *Schopenhauer*, Il melangolo, Genova 2005.

Mathieu, V., *La dottrina delle idee di Arturo Schopenhauer*, in "Filosofia", XI (1960), 4, pp. 541-560.

Meditch, Ph., *La théorie de l'intelligence chez Schopenhauer*, Alcan, Paris 1923.

Melli, G., *La filosofia di Schopenhauer*, Bernardo Seeber, Firenze 1905.

Mery, M., *Essai sur la causalité phénoménale selon Schopenhauer*, Vrin, Paris 1983.

Micheletti, M., *Lo schopenhauerismo di Wittgenstein*, Zanichelli, Bologna 1967.

Mirri, E., *Saggio introduttivo. Volontà e idea nel giovane Schopenhauer*, in A. Schopenhauer, *La dottrina dell'idea. Dai frammenti giovanili a Il Mondo come*

volontà e rappresentazione, Armando Editore, Roma 1999.

Id., *Un concetto perduto nella sistematica schopenhaueriana. La «migliore coscienza»*, in AA.VV., *Schopenhauer e il sacro*, a cura di G. Penzo, EDB, Bologna 1987.

Mockrauer, F., *Über Schopenhauers Erstlingsmanuskripte*, in *JB*, IV (1915), pp. 135-167.

Moretti Costanzi, T., *Schopenhauer*, Edizioni italiane, Roma, 1942.

Id., *Noluntas*, Perrella, Roma, 1941.

Moschettini, L., *La radice quadrupla del principio di ragione sufficiente di Arturo Schopenhauer, ovvero la teorica della cognizione*, Tip. municipale di F. Principe, Cosenza 1884.

Negroni, B., *Essere e nulla nell'opera di A. Schopenhauer*, in AA.VV., *Schopenhauer e il sacro*, cit.

Nietzsche, F., *Schopenhauer come educatore*, tr. it. di M. Montinari, in Id., *Opere*, edizione critica condotta sul testo stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972ss., III, t. II.

Penzo, G., *Fichte e Schopenhauer e il problema del nulla come dimensione del sacro*, in AA.VV., *Schopenhauer e il sacro*, cit.

Pfafferott, G., *Die Rechtfertigung des Satzes vom Grunde*, in *JB*, LVIII (1977), pp. 35-42.

Philonenko, A., *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*, Vrin, Paris 1980.

Piana, G., *Teoria del sogno e dramma musicale. La metafisica della musica di Schopenhauer*, Guerini e Associati, Milano 1997.

Pica Ciamarra, L., *L'antropologia di Schopenhauer*, Loffredo, Napoli 1996.

Ribot, Th., *La philosophie de Schopenhauer*, Alcan, Paris 1903.

Richter, R., *Schopenhauers Verhältnis zu Kant in seinen Grundzügen*, Hoffmann, Leipzig 1893.

Riconda, G., *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Mursia, Milano 1986.

Riconda, G., *La noluntas e la riscoperta della mistica nella filosofia di Schopenhauer*, in *JB*, LIII (1972), pp. 80-87.

Rosset, C., *L'esthétique de Schopenhauer*, Presses universitaires de France, Paris 1989.

Safranski, R., *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, tr. it. di L. Crescenzi, TEA, Milano 2008.

Sans, E., *Schopenhauer*, Xenia Edizioni, Milano 1999.

Schirmacher, W., *Il santo come forma di vita. Riflessioni sulla dottrina non scritta di Schopenhauer*, in AA.VV., *Schopenhauer e il sacro*, cit.

Id., *La ragione ascetica. Schopenhauer nell'idealismo tedesco*, in "Verifiche", XIII (1984), 3.

Schlechta, K., *Der junge Nietzsche und Schopenhauer*, in *JB*, XXVI (1939), pp. 289-300.

Simmel, G., *Schopenhauer e Nietzsche*, a cura di A. Olivieri, Ponte alle grazie, Firenze 1995.

Suckau, O., *Schopenhauers falsche Auslegung der kantischen Erkenntnistheorie. Ihre Erklärung und ihre Folgen*, Weimar 1912.

Tsanoff, A., *Schopenhauer's criticism of Kant's theory of experience*, Longmans, Green, New York 1911.

Tschauscheff, S. P., *Das Kausalproblem bei Kant und Schopenhauer*, Scheitlin, Bern 1906.

Vecchiotti, I., *Arthur Schopenhauer: storia di una filosofia e della sua fortuna*, La nuova Italia, Firenze 1976.

Id., *Introduzione a Schopenhauer*, Laterza, Roma-Bari 2003.

Id., *La dottrina di Schopenhauer: le teorie schopenhaueriane considerate nella loro genesi e nei loro rapporti con la filosofia indiana*, Ubaldini Editore, Roma 1969.

Vecchiotti, I., *Schopenhauer e Schelling: problemi metodologici e problemi di contenuto*, in *JB*, LXVIII (1987), pp. 82-108.

Vigorelli, A., *Il riso e il pianto. Introduzione a Schopenhauer*, Guerini e Associati, Milano, 1998.

Vincieri, P., *Discordia e destino in Schopenhauer*, Il melangolo, Genova 1993.

Volckelt, J., *A. Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, Frommann, Stuttgart 1907.

Volpicelli, I., *A. Schopenhauer. La natura vivente e le sue forme*, Marzorati, Milano 1988.

Wapler, P., *Die geschichtlichen Grundlagen der Weltanschauung Schopenhauers*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", XVIII (1905), pp. 369-394 e 507-536.

White, F. C., *On Schopenhauer's Fourfold root of the principle of sufficient reason*, Brill, Leiden 1992.

Wood, R. W., *Schopenhauer's Critique of Kant*, Memphis State University Press, 1971.

Young, J., *Schopenhauer*, Routledge, Austin 2005.

Zini, Z., *Schopenhauer*, Athena, Milano 1923.

Zint, H., *Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins*, in *JB*, X (1921), pp. 3-45.

Id., *Schopenhauer und Platon*, in *JB*, XIV (1927), pp. 17-41.